Romano džaniben

časopis romistických studií | **1 | 2023**

Romano džaniben

časopis romistických studií | 30. ročník | 1/2023

EDITOR ČÍSLA:
Jan Ort
Seminář romistiky, Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií,
Filozofická Fakulta Univerzity Karlovy

[Jan Ort]
© Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2023

Na obálce:
She is monster | Emília Rigová, 2020, barevná digitální montáž

Obsah

Jan Ort
Sociální mobilita Romů z dekolonizační perspektivy. Úvod k tematickému číslu *Romano džaniben* **5**

RECENZOVANÁ ČÁST

Jan Ort
Brekovští Romové – „nejlepší v Československu“. Cikánství jako struktura vztahů a logika sociální mobility v období socialismu **27**

Tomáš Reichel
Zkušenosti Romů ve světě dominance neromské normality **57**

Kamila Fiałkowska, Michał P. Garapich, Ignacy Jóźwiak, Elżbieta Mirga-Wójtowicz, Sonia Styrkacz, Monika Szewczyk
Anti-paćiv v gádžovské akademii, Ficowského stíny – a co s nimi? Cvičení v reciproční etnografii a dekolonizaci polské romistiky **77**

NERECENZOVANÁ ČÁST

Jan Ort
Postkoloniální teorie a romistika. Diskusní fórum **105**

Jekatyerina Dunajeva
Dekolonizace produkce vědění. Kritický obrat v romistických studiích **107**

Ondřej Slačálek
Toto není český Floyd. Romové a cesta postkoloniální teorie do střední Evropy **119**

Anna Remešová
K výběrovému univerzalismu muzejních institucí **133**

Jan Ort, Renata Berkyová
Koho vlastně zastupujeme? Debata angažovaných Romů o romské společenské pozici a protiromském rasismu **143**
(Diskutovali: Renata Berkyová, Alica Sigmund Heráková, Vladimír Horváth, Michal Mižigár, Emília Rigová.)

Pavel Kubaník, Jan Ort, Kornélie Peterková
O parňipen but kerel adádžive / Že jsi bílý, to dělá dnes hodně. S Marcelem Klempárem o práci v zahraničí a o tom, co mu přinesla. **158**

RECENZE | ANOTACE

Simon Constantine:
Sinti and Roma in Germany (1871–1933) (Pavel Baloun) **177**

Olga Fečová:
Den byl pro mě krátkej. Paměti hrdé Romky (Eva Zdařilová) **182**

Garry C. Steele:
Čhávata z manéže. S romským rodinným cirkusem Amerikou třicátých let (Lada Viková) **185**

| Jan Ort[1]

Sociální mobilita Romů z dekolonizační perspektivy. Úvod k tematickému číslu Romano džaniben[2, 3]

Když jsme s kolegou Jaroslavem Šotolou (Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci) přijali výzvu sestavit pro *Romano džaniben* tematické číslo k sociální mobilitě Romů, bylo zřejmé, že nám nepůjde o pouhé poukazování na příběhy Romů a Romek, kteří zažili určitý socio-ekonomický vzestup a vymykají se tak dominantní společenské představě o Romech jako lidech marginalizovaných, žijících na okraji. Chtěli jsme spíše poukázat na širší způsoby chápání romské společenské pozice. Usilovali jsme přitom o kritickou revizi společensky převažujícího pohledu, ve kterém je sociální mobilita Romů chápána primárně v logice integrace zástupců marginalizované menšiny do majoritní společnosti. Šlo nám zde především o zachycení aktérské perspektivy samotných Romů, tedy toho, jak oni sami nahlížejí vlastní pozici ve společenských vztazích. V těchto důrazech jsme navazovali na svoje vlastní dřívější výzkumy, ve kterých jsme shodně docházeli k tomu, že většinově chápaná sociální mobilita Romů narážela na rasové struktury společnosti – i zdánlivě „integrovaní" Romové byli nadále na základě etnorasových kritérií ze společnosti situačně vylučováni a odsouváni v ní do údajně přirozeného podřadného postavení (Ort 2022b; Šotola, Rodríguez Polo 2016; Šotola et al. 2018).

Nutno podotknout, že v českém a slovenském kontextu nejsou uvedené práce ve vztahu k tématu sociální mobility Romů ničím kompletně novým. Byla to především zakladatelka pražské romistiky Milena Hübschmannová, která dlouhodobě představovala Romy v jejich pestrých společenských pozicích a sledovala právě i téma možné změny jejich společenského postavení (viz např. Hübschmannová 1999a, b). Nárůst antropologického zájmu o Romy na začátku nového tisíciletí byl spojen především s regionem východního Slovenska a s tématy společenské segregace a marginalizace. Takové zaměření cílilo především na zasazení situace tzv. „romských osad" do širších struktur socio-ekonomických vztahů (např. Jakoubek, Hirt 2008; Kužel 2000; Scheffel 2009). I v reakci na tento převažující zájem pak další výzkumníci přenesli důraz na širší škálu témat spojených se sociální mobilitou, konkrétně témata

1 Autor je romista, působící na Semináři romistiky, ÚESEBS FF UK. E-mail: jan.ort@ff.cuni.cz

2 Jak citovat: Ort, J. 2023. Sociální mobilita Romů z dekolonizační perspektivy. Úvod k tematickému číslu Romano džaniben. *Romano džaniben* 30 (1): 5–24.

3 Za podnětné komentáře k textu děkuji Jakubu Ortovi a redakci *Romano džaniben*.

tzv. „integrovanosti“ (Kobes 2012), sociální mobility navázané na migraci (např. Dobruská 2018; Hajská 2017, 2019; Grill 2012, 2015a, b, 2017; Ort, Dobruská 2018), politické participace Romů (Hájková 2020; Hrustič 2015; Hrustič, Poduška 2018) a společenské změny spojené s náboženskou konverzí (např. Podolinská, Hrustič 2010, 2011; Dobruská 2018; Ripka 2014). Někteří autoři při sledování romských ekonomických strategií a chápání struktury sociálních vztahů opustili východní Slovensko (Abu Ghosh 2008, Ripka 2014), jiní se odklonili od etnografické metody a na základě biografických rozhovorů sledovali příběhy těch, kteří se „nenechali vyloučit“ (Fónadová 2014). Paralelně k tomu přitom probíhalo přehodnocování zažitých předpokladů i při výzkumu romské historie, kde začali být Romové vyvazováni z pozic objektů a obětí politik na ně namířených a nově vnímáni především jako aktéři, kteří jsou schopni prosazovat své vlastní zájmy (Donert 2008, 2017; Marushiakova, Popov 2022; Sadílková 2013, 2016, 2017, 2018, 2020; Ort 2022a, 2024 [v přípravě]). V českém a slovenském prostředí byl zájem o téma sociální mobility již dříve stvrzen tematickým interdisciplinárně pojatým číslem *Slovenského národopisu* (Škobla, Hrustič 2020).

V poslední době přitom vyšly i autobiografické literární texty samotných Romů, které jsou v různé míře rámovány právě jako příběhy vlastní sociální mobility (Banga 2021, Banga 2022, Fečová 2022, Tanzer 2022). K některým z nich se přitom vrátím níže – umožňují totiž sledovat zažité způsoby rámování sociální mobility i z romské autorské perspektivy.

Postkoloniální teorie

Je zřejmé, že uvedené texty představují širokou škálu různých témat a je rovněž obtížné v nich vysledovat jednotící přístup a teoreticko-metodologické ukotvení. Při sledování různorodosti aktérských pozic Romů, jejich životních trajektorií, zkušeností, ekonomických strategií a širších strategií sociability se zde ale nutně dotýkáme požadavků po dekolonizaci produkce vědění o Romech, ale i související postkoloniální kritiky dominantních struktur a diskursů. Koneckonců, některé dosavadní texty s touto perspektivou ve vztahu k situaci Romů v Česku a na Slovensku již záměrně pracují (viz např. Barša 2015; Doubek et al. 2015; Guy 1977, 1998; Lánský 2014; Oravcová, Slačálek 2020; Ort 2016, 2017, 2021, 2022b; Slačálek 2011), nemluvě o mezinárodní romistické diskusi, kde se tento důraz přenesl do vzniku nového myšlenkového proudu kritických romistických studií (*Critical Romani Studies*), podpořeného stejnojmenným časopisem (viz Dunajeva v tomto čísle). S Jaroslavem Šotolou jsme se proto rozhodli u tématu zastavit a dát v tomto čísle prostor diskusi o možnostech a limitech využití postkoloniálního myšlení v tuzemském široce chápaném romistickém bádání a jeho návazné dekolonizaci. Jakkoliv nakonec kolega Šotola od spolueditování předkládaného čísla z časových důvodů odstoupil, jeho vstupní příspěvek v podobě našich diskusí nechci opomenout.

Postkoloniální myšlení, jak jej zde chápeme, neodkazuje pouze na určité stereotypy, které se odvíjejí od historicky utvářeného obrazu „cikána", ale také na skutečnost, že vymezení Romů jako „koloniálních Druhých" je vepsáno do chápání a fungování dominantní společnosti a je inherentní součástí jejích rasizovaných struktur. Ani sledovanou sociální mobilitu tedy není možné od takového nastavení společnosti oddělit, ať už její konkrétní rámování logiku koloniálních vztahů stvrzuje, nebo ji určitým způsobem narušuje. Koneckonců, samotný zájem o toto téma je leckdy motivovaný zakořeněnými představami (nebo snahou o jejich vyvracení) o „zaostalých", chudých a celkově marginalizovaných Romech. Reflexe stávajících mocenských vztahů ovšem nutně vede i k otázkám dekolonizace. Tu zde chápeme jako přenastavení podmínek, ve kterých je produkováno vědění o Romech, a to s cílem přiznat v těchto procesech klíčovou pozici Romům samotným, respektive zahrnout romskou zkušenost a perspektivu.

Do diskusního fóra k postkoloniální teorii, otištěného v nerecenzované části předkládaného čísla, se nakonec sešly celkem tři příspěvky. Jekatyerina Dunejeva se ve svém textu zaměřila na kritický obrat na poli mezinárodní romistiky, který vedl k zavedení myšlenkového proudu kritických romistických studií. V přehledovém příspěvku, který představuje důležitý kontext využití postkoloniálního myšlení v romistice, reflektuje mj. širší diskusi o tom, kdo a jakým způsobem utváří (a může utvářet) vědění o Romech. V dalším příspěvku se věnuje Ondřej Slačálek „cestě postkoloniální teorie do střední Evropy", když akcentuje nutnost sledování pozice Romů v širších mocenských a rasových hierarchiích, zde především ve vztahu Západu a Východu a toho, co antropolog Kalmar nazývá „easteuropeanismem" (Kalmar 2022). Pokud Slačálek volá po nutnosti zohlednění regionálních podmínek při aplikaci postkoloniální teorie, text Anny Remešové je konkrétním příkladem takového přístupu. Autorka v něm sleduje širší diskusi o dekolonizaci muzeí (nejen) na příkladu způsobu vyobrazení Romů ve stálé expozici Národního muzea *Dějiny 20. století* (viz též autorčina dřívější recenze v *RDž* – Remešová 2020).

Na diskusní fórum navazuje editovaný přepis moderované debaty veřejně činných Romů a Romek ze Slovenska a z Česka – Renaty Berkyové, Alice Sigmund Herákové, Vladimíra Horvátha, Michala Mižigára a Emílie Rigové, kteří reflektují vývoj společenské pozice Romů v těchto dvou zemích, vlastní pozici v boji za jejich rovnocenné postavení, podoby protiromského rasismu, ale i osobní zkušenosti s různými očekáváními, která jsou na ně jako na Romy a Romky v jednotlivých oblastech jejich působení kladeny. Pokud diskutanti sami sebe chápou v určitých kontextech jako „romské lídry" a vyrovnávají se se vztahem k marginalizovaným Romům „z osad", návazný rozhovor s Marcelem Klempárem z východoslovenské obce Medzev zastupuje druhou jmenovanou perspektivu. Klempár zde reflektuje svoji životní trajektorii v linii vlastní zahraniční pracovní migrace a z této perspektivy nahlíží i na povahu vztahů ve své rodné obci, kam

se po letech strávených s rodinou v zahraničí vrátil. Rozhovor zde uvádíme v romském originále i v jeho českém překladu.

Motivace pro zařazení těchto rozhovorů je zřejmá – nechtěli jsme se zde omezit na pouhé teoretizování o dekolonizaci romistiky, aniž bychom zprostředkovali perspektivu Romů. Na druhé straně není možné si nevšimnout asymetrické pozice, ve které se zde perspektiva Romů ocitá. Zatímco Neromové zde vystupují jako autoři svébytných příspěvků, které dostávají požadavků akademických měřítek, Romové jsou zde zastoupeni v editovaných přepisech rozhovorů, které navozují pocity méně prestižního (z hlediska akademické diskuse) a méně autorského formátu. Zde je ale současně nutné připomenout zastoupení romských autorek v kolektivním recenzovaném článku (Fiałkowska et al. v tomto čísle), ale i zapojení romských recenzentů odborných textů (byť ti zůstávají – v tomto kontextu poněkud příznačně – anonymizovaní a tedy neviditelní).

K přetrvávající asymetrii příspěvků lze doplnit dvě věci. Za prvé, takové rozdělení není výsledkem primárního editorského záměru, když jsme s žádostí o autorský text oslovili i řadu romských autorů a autorek, a to i ze zahraničí. Když bychom se zamýšleli nad příčinou jejich absence ve finální podobě diskusního fóra, mohli bychom připomenout jednak celkové strukturální znevýhodnění Romů ve vzdělávacím systému, prekarizaci Romů v už tak prekarizovaném akademickém prostředí (srov. Grill 2020, viz též Fiałkowska et al. v tomto čísle), případně možnou přetíženost romských akademiků, kteří jsou žádáni o participaci na výzkumných projektech právě při sílících požadavcích po dekolonizaci. Za druhé, při oprávněných požadavcích po demokratizaci produkce vědění je snad na čase rozšířit představy o tom, co vše je relevantní příspěvek do akademické diskuse, respektive rozšířit možné podoby (textové i netextové) takových příspěvků.

Postkoloniální teorie se nakonec ukázala jako inspirativní nástroj ke sledování sociální mobility Romů i v příspěvcích, které byly zaslány do recenzované části předkládaného čísla. Tomáš Reichel použil dílo Frantze Fanona *Černá kůže, bílé masky* (2011) k analýze rozhovorů se dvěma romskými vysokoškoláky zaměřenými na proměny jejich chápání vlastní etnické identity v čase a celkově na každodenní prožívání romství, respektive projevů protiromského rasismu. Romsko-neromský kolektiv autorů (Fiałkowska et al.) vyzývá ve svém textu k dekolonizaci romistiky v Polsku, když sleduje jednak projevy mikroagresí („*anti-paćiw*“) vůči romským badatelům a badatelkám v polském akademickém prostředí, ale zároveň utváření pokřiveného exotizujícího obrazu Romů v různých výzkumných tématech, případně vynechávání Romů z širších dějinných příběhů. Nakonec i můj text, v tomto čísle řazený jako první, přejímá důrazy postkoloniální teorie a dekolonizace, jakkoliv k nim explicitně neodkazuje. V mikrohistoricky laděném článku ukazuji, jak se dobově utvářená kategorie „cikánství“ podílela na strukturování vztahů (a zde opět i na chápání sociální mobility) v konkrétních

místech. Tento příspěvek tak může vést ke sledování určitých (dis)kontinuit v rasizovaném postavení Romů v Česku a na Slovensku, ale i k vytyčení možností studia dějin Romů s primárním zacílením na různorodost jejich vlastního aktérství.

Regionalita postkoloniální teorie

Po stručném představení textů publikovaných v předkládaném čísle se zaměřím na některá témata, která se od nich odvíjejí. Prvním z nich je zohlednění regionality při aplikování postkoloniálních teorií. Za klíčový lze v tomto ohledu považovat text Slačálka, který nám mj. připomíná, že pokud nemá být postkoloniální teorie samoúčelná, musí být vždy navázána na studium lokálně specifických podmínek. Ve svém textu například sleduji kategorii „cikánství" tak, jak byla utvářena v oficiálním a veřejném diskursu Československa šedesátých let a jak byla vyjednávána v prostředí východoslovenského venkova, tedy v periferní a marginalizované oblasti tehdejšího státu – jinými slovy, nezaměřuji se na „cikánství" ve všech jeho obecných charakteristikách. Text autorského kolektivu okolo Fiałkowské nám zase připomíná, že dekolonizační snahy mohou vstupovat do odlišných situací v jednotlivých zemích střední a východní Evropy. Autoři textu uvádí, že Polsko do značné míry minuly mezinárodní „debaty, inovace a kritické metodologické dekonstrukce" navázané na výzkum mezi Romy (s. 80). Totéž ale nelze i při zachování kritického přístupu konstatovat o situaci romistiky v Česku a na Slovensku. V těchto zemích můžeme sledovat vedle značně odlišného podílu romské populace na celkovém počtu obyvatel (v třiceti sedmi milionovém Polsku žije několik desítek tisíc Romů) i odlišnou historii badatelského zájmu o Romy a jeho institucionalizace – zde je nutné zdůraznit především unikátní pozici pražské romistiky, jejíž založení jako univerzitního oboru navazovalo v roce 1991 především na dlouhodobé výzkumné, pedagogické a šířeji společenské aktivity Mileny Hübschmannové (viz *Romano džaniben* 2006). A tak zatímco polská romistika v dekolonizačním boji usiluje o vymanění se z „Ficowského stínů" (viz Fiałkowska et al. v tomto čísle), badatelé v českém a slovenském prostředí mohou naopak navazovat na bohatou interdisciplinární literaturu, a to právě i takovou, která klade důraz na aktérství a zkušenosti Romů samotných.

Pokud Slačálek ve svém příspěvku říká, že komplexní analýzu společenského postavení Romů ve sledovaném regionu nelze provést bez zohlednění specifické pozice střední Evropy, respektive vztahu mezi Západem a Východem, jiní autoři akcentují nutnost čtení a nové interpretace textů domácích autorů namísto „sebekolonizačního" přejímání textů západních (Hrešanová 2023, Buchowski 2012). Ve vztahu k dekolonizaci produkce vědění o Romech v Česku přitom Hrešanová věnuje značný prostor právě časopisu *Romano džaniben* jako ojedinělé platformě, která „poskytuje teoretickou inspiraci pro dekolonizaci širšího antropologického bádání a zmocňuje ty, jejichž hlasy byly dosud v České republice

a v akademických debatách potlačovány" (Hrešanová 2023: 426). To je pochopitelně hřejivé ocenění pro dlouhodobou práci redakce časopisu, který v tomto roce slaví již třicet let své existence. Nahlíženo z této perspektivy lze současně konstatovat, že publikování tematického čísla zaměřeného na dekolonizaci a postkoloniální teorii není pouhou reakcí na sílící mezinárodní trend (nejen) v romistice (srov. Dunajeva v tomto čísle), ale pojmenováním dlouhodobého zaměření časopisu. To nás nakonec vede zpět k osobě Hübschmannové, která stála u jeho vzniku a důraz na zprostředkování romské perspektivy otiskla přímo do jeho názvu – spojení *Romano džaniben* zde sama překládá jako „Romská věda, Vědění o Romech, Poznávání Romů, Romské vědění /tj. co Romové vědí/" (Hübschmannová 1994: 3). Sama Hübschmannová přitom důrazy, které bychom dnes mohli označit za postkoloniální a dekolonizační, akcentovala již daleko dříve. Činila tak ve svých textech, ve kterých už v druhé polovině šedesátých let převracela logiku společenského „problému" a z údajné „necivilizovanosti" Romů přenášela pozornost na protiromské postoje ve společnosti a na diskriminační politiky státu, které upíraly Romům právo na kulturní sebeurčení (např. Hübschmannová 1967, 1968, 1970). Současně ale tyto důrazy převáděla do konkrétní politické praxe, například aktivitami ve Svazu Cikánů-Romů (1969–1973), nebo motivací Romů k jejich vlastní autorské tvorbě (viz např. Giňa 2013, Ryvolová 2021). Dosud nesamozřejmé důrazy formulovala i později, jako když se vymezila vůči chápání Romů jako věčných „hostů" v evropské společnosti (1994: 6), nebo když poukazovala na jejich silně rasizované společenské postavení (Hübschmannová 1999a; na podobnost některých jejích tezí s prací klíčového autora postkoloniálního myšlení Fanona jsem upozornil ve své diplomové práci, Ort 2017: 25–37).

Nemyslím si, že „každý, kdo se zajímá o romskou tematiku v Česku a na Slovensku (Rom i gádžo), musí začít tím, že díla Hübschmannové nekriticky vstřebá", parafrázujeme-li reflexi všeobecného apelu v kontextu polské romistiky ve vztahu k dílům Ficowského (viz Fiałkowska a kol. v tomto čísle, s. 80). Měli bychom ale začít tím, že Hübschmannovou, ale i další tuzemské autory a autorky, budeme při romistickém bádání a širším zájmu o romistická témata důsledně a kriticky číst. Důsledně proto, že obsahují bohatý empirický materiál o různých aspektech života Romů, když přitom víme, že kvalitní dekolonizační i jiná teoretická diskuse se bez empirické ukotvenosti neobejde. Důsledně ale také proto, že tyto texty mohou právě jako texty Hübschmannové obsahovat některé důrazy, které mnohdy užasle objevujeme v daleko pozdějších textech zahraničních autorů – a ty následně také citujeme. A kriticky proto, že si to – tak jako každé jiné texty – zaslouží. Jakkoliv nadčasové mohou být některé důrazy, texty byly psány v rozdílných kontextech, z jiných pozic, někdy i s odlišným cílem. Například oprávněná kritika diskriminační povahy asimilačních politik komunistického Československa ze strany Hübschmannové vedla k paradoxnímu efektu, kdy romistické texty dlouhodobě akcentovaly devastující vliv asimilační

politiky na kolektivně chápanou „tradiční romskou kulturu“, ovšem přehlížely aktérské perspektivy samotných Romů. Tyto perspektivy přitom otevírají daleko komplexnější možnosti náhledu na sledované období socialistické diktatury (viz Ort v tomto čísle, dále např. Ort 2024 [v přípravě], Sadílková 2016).

Čtení (a citování) tuzemských textů má i nutně jazykový rozměr. Při všeobecném tlaku v rámci akademického prostředí na zahraniční, a tedy anglickojazyčné publikace, se zdá být nepatřičné citování zdrojů v jazyce jednotlivých zemí. Zde malá osobní reflexe. Sám jsem při psaní o aktérské strategii Romů cíleného zakrývání charakteristik, které by je v neromské společnosti usvědčily z „cikánství“ (srov. Ort 2022a) citoval – nepochybně kvalitní a inspirativní – práce autorů a autorek, kteří o tomto fenoménu psali v angličtině (Abu Ghosh 2008, Horváth 2012, Kovai 2012), když jsem přitom opomněl dříve formulovaný koncept „emigrace z cikánství“, který v kapitole českojazyčného sborníku – z hlediska akademické prestiže marginálního – popsala Hübschmannová (1999b). Domnívám se, že Hrešanové tvrzení o sebekolonizaci akademického prostředí střední a východní Evropy západními koncepty lze vztáhnout i na tuto jazykovou rovinu, a to právě proto, že je napojena na širší strukturální podmínky, ve kterých akademičtí pracovníci a pracovnice operují. I z toho důvodu pokládám za důležité, že si *Romano džaniben* udržuje prvotní důraz Hübschmannové, ve kterém byl tento časopis zakládán jako českojazyčná (a lze doplnit, že i slovenskojazyčná) platforma (Hübschmannová 1994: 3) s důrazem na „rozvoj odborné romštiny“ a dokumentaci romštiny jako jazyka každodenní komunikace (tamtéž: 5–6).

Chybějící romští akademici?

Svoji analýzu dekolonizačních aktivit ve vztahu k produkci vědění o Romech v České republice uzavírá výše citovaná Hrešanová skeptickou poznámkou:

> „Romové stále zůstávají v pozici ‚nativních‘ spolupracovníků, daleko od toho, aby byli rovnocennými partnery, natožpak původci akademického vědění. Jsou to neromští akademici, kteří stanovují výzkumné otázky a cíle, a kteří píší akademické publikace, a to i ve specializovaných časopisech jako je *RDž*. Recenzovaná sekce *RDž* obsahuje pouze jeden článek psaný Romkou, zde ve spoluautorství s Neromkou. Je to nicméně text přeložený z angličtiny (Hernández a Gay Y Blasco 2018). Vzhledem k tomu, že Romové téměř absentují v české vědecké komunitě, ‚kolaborativní věda‘ a kolaborativní akademické psaní naznačuje konkrétní další kroky v překlenutí propasti a dekolonizace akademie.“ (Hrešanová 2023: 427; překlad autorův)

Tato poznámka je nepochybně důležitá a vyvolává celou řadu dalších otázek. Jak jsem přitom předeslal, na tento problém jsme spolu s redakcí časopisu narazili i při sestavování tohoto čísla, kde se Romové ocitají převážně v pozici těchto „nativních

spolupracovníků" a nositelů kýženého romského hlasu. To je jistě jeho slabina a pro romistiku výzva do budoucna. Současně ale nelze opomenout, že i v tomto čísle vychází v recenzované sekci článek ve spoluautorství s romskými výzkumnicemi, když právě tento článek ukazuje na některé bariéry, kterým specificky romští akademici a akademičky čelí, zde v kontextu polského akademického prostředí (Fiałkowska et al. v tomto čísle). Kromě širších strukturálních nerovností a mikroagrese vůči Romům a Romkám, různě situovaných v procesu akademické produkce vědění, zde autorský kolektiv upozorňuje i na fenomén přehlížení stávajících romských akademiků a akademiček (tamtéž). Minimálně podle tohoto textu se přitom zdá, že přes formulovanou ostrou kritiku polské romistiky a nutnost její dekolonizace vychází z polského prostředí daleko více romských akademiků s odborným romistickým zájmem, než je tomu v Česku a na Slovensku.

Nakonec ovšem, v kontextu opomíjení romských akademiků a akademiček, je nutné poupravit i tvrzení Hrešanové. Od roku 2009, kdy je *RDž* zařazen do databáze recenzovaných časopisů, vyšly v recenzované části minimálně ještě další čtyři odborné texty romských autorek (Gelbart 2009; Horváthová 2015; Berkyová 2020, 2022). Řada dalších odborně laděných textů psaných romskými autory a autorkami vycházela v *RDž* v období před striktním dělením na recenzovanou a nerecenzovanou část. To nás vede jednak k otázce, jak rozpoznávat etnickou sebeidentifikaci autorů a autorek, pokud ji sami otevřeně nereflektují a v textu s ní přímo nepracují (na rozdíl od Lirie Hernández ve zmíněném článku, viz Hernández a Gay Y Blasco 2018, též 2020). Rovněž to ale vybízí k diskusi o úskalí úzkého navázání dekolonizace na politiku identity, ve které bude rozhodující, *kdo* píše, nikoliv *co* píše, jak formuloval svoji polemiku s *Critical Romani Studies* Stewart (2017; viz též Dunajeva v tomto čísle).

Romský hlas rovná se dekolonizační hlas?

Marginální zastoupení romských akademiků a akademiček je nepochybně varovným signálem, který ukazuje na přetrvávající strukturální rasové nerovnosti ve společnosti. Současně bychom měli rozhodně usilovat o demokratizaci procesů produkce vědění o Romech, ve kterých se samotní Romové ocitají často v silně prekarizovaném a marginalizovaném postavení (viz např. Grill 2020). Je ale nutné si položit možná klíčovou otázku: Co očekáváme od Romů a Romek, v čem je jejich perspektiva nenahraditelná, pokud nechceme jejich pozici instrumentalizovat ve smyslu získání razítka etnické identity, které dodá textům dekolonizační nádech? Odpověď je nasnadě. Jak ukazuje text romsko-neromského autorského kolektivu (viz Fiałkowska v tomto čísle), to, co mohou Romové přinášet, je specifická zkušenost romství (srov. též Reichel v tomto čísle), která může novým a klíčovým způsobem nasvítit povahu společenských vztahů a doplnit dimenzi, která dominantně neromské perspektivě citelně chybí (viz debata Romů v tomto

čísle). Jenomže jsme připraveni této zkušenosti a obecně hlasům Romů skutečně naslouchat i v případě, že nám jejich podoba narušuje komfortní zónu našich zavedených přístupů, příběhů a představ o světě? A návazně – kterým romským hlasům jsme vlastně připraveni naslouchat?

V létě 2023 začala média v návaznosti na tragické úmrtí mladého Roma v Brně referovat o „ukrajinsko-romském konfliktu" a silných protiukrajinských náladách mezi Romy v České republice, které vedly u části z nich k demonstracím za účasti lídrů nacionalistické scény. V kontextu silného morálního apelu na podporu Ukrajiny v boji proti ruské agresi a pomoci ukrajinským válečným uprchlíkům, to vedlo v řadách liberálních vrstev společnosti k silnému zmatení, v některých případech i k potvrzení toho, že Romové selhávají v začlenění se do demokratické společnosti a v přijetí jejích hodnot. Přitom samotní protestující Romové často poukazovali především na dlouhodobě neřešený rasismus v české společnosti a heslem „my jsme tady doma" a nakonec i dílčím napojením se na nacionalistické proudy akcentovali svoje plné společenské přináležení. Rozhodně se ovšem nezdálo, že by na toto obvinění z rasismu byla schopná liberální společnost přistoupit. Při zpochybňování oprávněnosti takových hlasů přitom z jejích řad zaznívaly i odkazy na existující právní legislativu, která údajně „jakékoliv projevy, které podněcují k rasismu, stíhá" (*Vinohradská 12* 2023).

Stejná část veřejnosti nadšeně přijala autobiografickou knihu novináře Patrika Bangy *Skutečná cesta ven*, za kterou autor obdržel ve stejném roce jako první Rom literární cenu Magnesia Litera v kategorii debut roku. Kniha je sice reflexí otevřeného rasismu, ten ale situuje do prostředí pražského Žižkova devadesátých let. Nelze si přitom nevšimnout, že v hledání „skutečné cesty ven" se autor odklání od boje proti protiromskému rasismu a čtenářům vysílá zprávu, že je třeba napřít síly ke vzdělávání romských dětí. Jak už si přitom všimli jiní, v takovém narativu Banga nakonec nejenže naskakuje na dominantní diskurs o Romech jako „hlupácích", ale reprodukuje i jiné typy společenských nerovností, např. genderových (viz Žišková 2023). Banga každopádně posílá dominantní společnosti příznivý příběh, ve kterém si čtenář může vydechnout, že rasismus je v podstatě za námi (alespoň ve své nejtvrdší podobě) a „cestu ven" drží v rukou samotní Romové.

Tento příběh se naplno obnažuje v knize Radka Bangy, Patrikova bratra. Ten svou autobiografii postavil na vymezení se vůči vlastní rodině, respektive prostředí, ve kterém vyrůstal, a přes osobní zkušenost s rasově motivovaným násilím úlohu rasismu v podstatě bagatelizuje – „Chápali tihle Romové vůbec, že ten problém není tolik rasismus, ale spíše nevzdělanost?" ptá se například při hodnocení azylové migrace Romů do Kanady na konci devadesátých let (Banga 2021: 162). Jakkoliv se autobiografie obou bratrů – dvojčat – v mnohých ohledech až zarážejícím způsobem liší, tento základní důraz na vzdělání jako stěžejní odpověď na nerovné postavení Romů je stejný. Ten přitom v obou příbězích vychází mj.

z reflexe toho, že autoři samotní očekávanou možnost vzdělání neměli, ať už na základě segregovaného školství (což akcentuje spíše Patrik), nebo na základě vedení v rodině (což akcentuje spíše Radek).

Oba bratři nepředstavují ojedinělé hlasy ve společenské diskusi o možnostech narovnání marginalizované pozice Romů. Důraz na vzdělávání romských dětí jako primární reakce na nerovné společenské podmínky dominuje na Romy zaměřeným projektům z neziskového sektoru, podobně je nastavený i vládní dokument „Strategie rovnosti, začlenění a participace Romů (Strategie romské integrace) 2021–2030" (Vláda ČR 2021) nebo agenda vládní zmocněnkyně pro záležitosti romské menšiny. Stejným způsobem rámoval svůj zájem o téma společenské pozice Romů i prezident Petr Pavel (Romea.cz 2023), který tak jen stvrdil, že ve veřejném prostoru tomuto příběhu dlouhodobě v podstatě chybí alternativa. Přenesení důrazu z fungování společnosti na Romy jako jednotlivce je přitom ve shodě s širší neoliberální představou o tom, že se každý musí postarat sám o sebe. A jsou to nakonec Romové samotní, kteří často při reflexi nerovných startovních pozic přidávají dovětek, že oni se zkrátka musí snažit dvakrát více než Neromové (to je mj. i příklad obou zmíněných autobiografií, viz též rozhovor s Marcelem Klempárem, s. 172). Taková reflexe přitom často obsahuje podtón určitého imperativu.

Důraz na vzdělávání Romů je současně ve veřejném prostoru napojen na prezentování „úspěšných Romů", kteří svým „pozitivním příkladem" mají nabourávat společenské stereotypy. Tak i důraz na vzdělanost obsahuje předpoklad, že větší množství vzdělaných Romů pomůže vymýtit společenské předsudky o Romech jako *a priori* nevzdělaných. Takto nastavený boj proti stereotypům ale nejen že je nadále odsouzen k neúspěchu, protože protiromské postoje se neohlížejí na skutečný poměr vzdělaných a nevzdělaných Romů, ale současně reprodukuje jiné typy nerovností, přistupuje na dominantně kladené podmínky plnohodnotného společenského náležení a překrývá skutečné příčiny nerovností, zde rasismus.

Samozřejmě, takové příběhy mají své různé podoby, v různé míře jsou rámovány jazykem, který navazuje na stereotypní představy o Romech, a nakonec často nepopírá přítomnost rasismu, jen jej ve svých důrazech odstiňuje. Při jeho čtení je přitom důležité sledovat kdo, komu a za jakým účelem jej vypráví. Někdy je jeho primární cílovou skupinou zamýšlená neromská společnost, kdy je kromě vidiny boje proti předsudkům účel zviditelnění konkrétních projektů, a nakonec zajištění jejich financování. Důležité ale je, že jsou jako příjemci těchto příběhů zamýšleni i samotní Romové. V těchto případech se často jedná o deklarovaný cíl zaplnit mezeru po chybějících romských vzorech ve veřejném prostoru. Toto různé zacílení se přitom může v konkrétních případech i prolínat. Ukazuje to například činnost organizace Romea, o. p. s., která je především skrze svůj zpravodajský server Romea.cz silným hráčem veřejné diskuse o Romech (nejen) v České republice.

Svoje dlouhodobé zaměření na vzdělanost Romů, ale i prezentování příběhů Romů společensky úspěšných, přitom organizace rámuje jednak jako motivaci pro mladé Romy (které současně podporuje ve svém stipendijním programu), ale i jako signál do neromské části společnosti.

Při vědomí různorodé povahy důrazů na sociální vzestup jednotlivých Romů lze takové příběhy jen těžko plošně odsoudit a ani to zde není mým cílem. I tak je ale dle mého nutné začít pojmenovávat některé problematické implikace, které s sebou tento dominující narativ nese ve vztahu ke způsobu chápání společenských nerovností a společenské pozice samotných Romů. Jakkoliv totiž tento příběh cílí na překonávání předsudků a nerovností ve společnosti, svoji platnost nakonec na existujících stereotypech staví – důraz na vzdělanost a společenský úspěch vychází z dominantního obrazu „nevzdělaného" a „marginalizovaného Roma", a tím nakonec stvrzuje jeho relevanci. Nehledě na to, že požadavek po individuální sociální mobilitě v různé míře přenáší odpovědnost za řešení společenských nerovností na Romy samotné. Co je ale pro celou diskusi klíčové, je skutečnost, že příběh o vzdělání a individuální sociální mobilitě Romů jako primární reakce na nerovné společenské podmínky je sdílen do velké míry právě i mezi nimi.

Jak číst příběhy sociální mobility?

Sdílení dominantní logiky sociální mobility může mít mezi Romy své hlubší historické kořeny. Ve svém článku (viz Ort v tomto čísle) ukazuji, že své relativně vyšší společenské postavení chápali Romové v Brekově v opozici k „cikánskému způsobu života", který byl v dobové ideologii asimilačních politik šedesátých let chápán v termínech kulturní zaostalosti a sociální deviace. Současné příběhy „úspěšných" a „vzdělaných Romů" nepředpokládají kulturní asimilaci v neromské společnosti, ale v základních parametrech – opozice vůči dominantním stereotypům o Romech – jsou často vystavěny stejně. Z rozhovorů při svém dřívějším výzkumu, ale i z dílčích diskusí na sociálních sítích a z veřejného působení mnohých Romů je přitom zřejmé, že i pro samotné Romy je tento příběh obtížně zpochybnitelný, a to i při výzvě k přenesení důrazu na důležitost pojmenovávání rasismu jako primární příčiny sledovaných společenských nerovností. Někdy Romové roli rasismu přímo bagatelizují (podobně jako Radek Banga), jindy argumentují, že boj proti rasismu nemá význam, protože rasismus tu bude vždy (to je nakonec teze, která stojí za obratem Patrika Bangy od boje proti rasismu k cestě vzdělávání Romů).

Pokud tedy stojíme před výzvou většího zapojování romských akademiků a akademiček, od kterých jako bychom přirozeně očekávali kritiku stávajících struktur v duchu postkoloniálního myšlení a kritických romistických studií (tak jak to v tomto čísle činí Fiałkowska et al., ale i aktéři debaty), vede nás to i k jiné výzvě: jakým způsobem přistupovat k hlasům různě socio-ekonomicky

situovaných Romů, kteří zarámováním vlastní sociální mobility takovou kritiku zdánlivě podrývají?

To je koneckonců něco, nad čím se zamýšlejí právě i veřejně činní Romové v diskusi v tomto čísle, když hledají společný jazyk se socio-ekonomicky marginalizovanými Romy, pojmenovávají celkově „kolonizované myšlení" Romů a sami se zároveň vůči důrazu na individuální příběhy úspěchu vymezují. Je to něco, s čím jsem se potýkal ve svém dřívějším výzkumu, kdy jsem na jedné straně docházel k závěrům o zakořeněnosti rasových struktur ve smyslu Fanonovy analýzy postkoloniální situace, na druhé straně to byli samotní Romové-participanti výzkumu, kteří mě v průběhu výzkumu odrazovali od konstatování všudypřítomného rasismu a vyjadřovali obavy, aby chystaná knížka nebyla o tom „jak Romům všichni ubližují" (viz Ort 2022b: 23). Podobně i Reichel stál před otázkou, jak psát o jednání neromské ženy, které by sám označil jako rasistické, když ale romský participant výzkumu, který o situaci referoval, zdůraznil, že se o rasismus nejednalo (viz Reichel v tomto čísle, s. 73). Setkáváme se tedy s tím, že to, jakým způsobem svět okolo sebe vidí samotní Romové, se může dostávat do rozporu s našimi představami o postkoloniální kritice a dekolonizačním boji.

K tomu lze doplnit dvě poznámky. Za prvé, je zjevné, že Romové tvoří vnitřně heterogenní skupinu lidí s různorodými životními zkušenostmi, trajektoriemi a postoji. Jak přitom poznamenává Michal Mižigár, „požadavek po homogenitě stojí vlastně na rasistických předpokladech" (s. 155 v tomto čísle). Jakkoliv se konstatování heterogenity může zdát jako banální tvrzení, v kontextu společenské diskuse, ve které jsou jednotliví Romové vnímáni jako reprezentanti a mluvčí Romů jako skupiny, je dosud dosti nesamozřejmé. A tak jakkoliv nás nepřekvapují například různé postoje žen ve vztahu k feminismu, se vzájemně konfliktními postoji a politickými názory u jednotlivých Romů jako bychom si nevěděli rady. Konstatování heterogenity lze v tomto ohledu chápat i jako stvrzení perspektivy, ve které jsou Romové inherentní součástí společnosti a jejích procesů, nikoliv jednoznačně ohraničená a *a priori* vně stojící skupina obyvatel s distinktivními, a zároveň jednotnými zájmy.

Za druhé, aby byla dekoloniální perspektiva produktivní a nebyla pouhým odškrtáváním si kolaborativní povahy produkce vědění o Romech, musí být empiricky ukotvená. Jinak hrozí, jak poznamenali editoři tematického čísla *RDž* o Romech v Latinské Americe a Karibiku, že se stane jen „další formou kulturního imperialismu, a to formou obzvláště zákeřnou, protože může věrohodně působit jako antiimperialistická" (Santos 2002: 20, cit. podle Fotta, Sabino Salazar 2021). Právě z těchto pozic lze vést polemiku s povahou dekolonizačního apelu u Shmidt a Jaworsky (2020), které ve své nekompromisní kritice stávající produkce vědění o Romech paradoxně odstiňují aktérství Romů samotných (viz Slačálek v tomto čísle), případně jej nahlíží zjednodušeně v romantizujících termínech rezistence (viz Ort 2022a, 2024 [v přípravě]). Podobným výzvám přitom čelil

například romistický přístup k historii Romů, kdy minimálně od devadesátých let převažující příběh o dějinách násilných zásahů do života Romů a jejich kultury paradoxně selhával v důsledném zahrnutí perspektivy a aktérství Romů samotných (viz Ort v tomto čísle, též Ort 2024 [v přípravě], Sadílková 2016).

Jak tedy s tímto vědomím přistoupit k uvedeným příběhům sociální mobility, respektive nastavení strategií jejího dosahování ze strany samotných Romů, když se z hlediska postkoloniální kritiky zdá, že konkrétní Romové zde svým jednáním mnohdy reprodukují rasizující diskurzy a přistupují na dominantní pravidla hry? Je zřejmé, že i k postojům a zkušenostem formulovaným Romy (tak jako v případě kohokoliv jiného) je nutné přistupovat kriticky ve smyslu zohlednění kontextu a pozicionality konkrétních aktérů. Tyto hlasy ale rozhodně nemohou být ignorovány. Dle mého by bylo současně příliš jednoduché přijmout „kolonizované myšlení" Romů a internalizaci rasových struktur jako jediné vysvětlení takových postojů – tím Romy v podstatě znovu odsouváme do pozice pasivních obětí mocenských vztahů ve společnosti. Zdá se mi jako daleko produktivnější vzít tyto romské postoje a zkušenosti vážně.

Z této pozice lze uvažovat nad tím, že poptávka po těchto příbězích mezi samotnými Romy může dost dobře souviset s výše naznačenou zkušeností absence, nebo limitní přítomností Romů (chcete-li romských osobností), ve veřejném prostoru, což je zkušenost, kterou z neromské perspektivy můžeme jen těžko obsáhnout. S takovým důrazem nakonec Michal Mižigár obhajuje sborník *Amendar*, který předkládá právě medailonky „romských osobností". Ten byl přitom jinak ze strany ostatních aktérů diskuse nahlížen kriticky, a to právě z důvodu, že představené příběhy působí jako výjimky potvrzující sdílený předpoklad o *a priori* neúspěšných a nevzdělaných Romech, čímž pro neromskou společnost tento stereotyp znovu podtrhují (viz debata angažovaných Romů v tomto čísle). Podobně nejsme schopni obsáhnout, co pro Romy znamená čelit na každodenní bázi stereotypizaci Romů v konkrétních společenských tématech, v beletrii, nebo jejich vymazávání z příběhu tuzemských nebo evropských dějin (tamtéž). To jsou faktory, které je při sledování poptávky Romů po příbězích vzdělanosti a úspěchu nepochybně nutné vzít v úvahu.

Důraz na individuální aktérství se zde může odvíjet i od zkušenosti utváření každodenních vztahů, které často přejímají logiku poměřování a hodnocení toho, kdo se jak moc snaží (v tomto případě překonávat nerovné podmínky). Jinými slovy, důraz na úlohu strukturálního rasismu může paradoxně vést k homogenizaci romské zkušenosti, kterou se naopak Romové snaží narušit důrazem na příběhy individuálního aktérství (a potenciálně sociální mobility). A tím nepřímo cílí i na připomenutí různorodosti romských společenských pozic. V tomto případě už přitom lze navazovat na konkrétní praxi akademického přístupu, když současný trend bádání o romské historii přenáší důraz z opresivních diskriminačních politik na aktérství samotných Romů (viz výše).

Příběhy úspěšných jednotlivců, kteří unikli marginalizaci, mohou být pro Romy rovněž hmatatelnější vidinou možného východiska z mnohdy podřízené společenské pozice. A odmítnutí představy o všeprostupujícím protiromském rasismu (viz výše), respektive konstatování, že ne všichni Neromové jsou rasisté – jakkoliv zrovna svým jednáním (nevědomky) stvrzují rasové společenské struktury (viz text Reichela v tomto čísle) – může být mentálním rozšířením prostoru pro vlastní aktérství a narušením představy o protiromském rasismu jako neprostupném homogenním valu, který na všechny dopadá stejným způsobem.

Nakonec, perspektiva samotných Romů se obvykle nepohybuje v binární opozici mezi odmítnutím a přiznáním rasově podmíněných společenských nerovností, když se jedná často o situačně proměnlivé zaujímání pozic na širší škále důrazů mezi opresivní povahou společenských struktur a možnostmi individuálního aktérství. Jak přitom ukazuje rozhovor s Marcelem Klempárem, příběh vlastní sociální mobility – jakkoliv je postaven opět na individuálním nasazení – nejen, že se nemusí vylučovat s kritikou stávajících společenských struktur, ale může být chápaný i jako cesta k jejich jemnějšímu rozlišování a pojmenování.

Závěrečné poznámky k dekolonizaci romistiky

Je tedy zřejmé, že širší praxe dekolonizace romistiky nemůže být omezena pouze na odškrtávání si romských akademiků a akademiček, jakkoliv lze souhlasit s tím, že jejich přítomnost v akademickém prostoru ve vztahu k produkci vědění o Romech citelně chybí. Na druhé straně, dekolonizace by nás pochopitelně neměla dovést k rezignaci na úsilí o společenskou rovnost, jakkoliv se může zdát, že i mnozí Romové ve svých postojích společenské nerovnosti leckdy bagatelizují, případně je výše popsaným důrazem na individuální sociální mobilitu reprodukují. Spíše jde o to, že pokud před touto širší zkušeností a aktérskou pozicí Romů budeme zavírat oči, nebude možné pochopit mechanismy fungování mocenských společenských struktur, kterých jsou Romové součástí. Dekolonizační úsilí by tak zůstalo jen elitářským diskursivním cvičením bez vazby na životy konkrétních lidí.

Stejně tak je důležité sledovat, jak konkrétní Romové formulují nejen vlastní zkušenost s rasismem, ale jaké volí vlastní každodenní strategie v reakci na něj, respektive jaké konkrétní formy boje proti rasovým strukturám jsou pro ně v jejich životní situaci představitelné. Životní situace a společenská pozice by zde přitom měla být nahlížena z intersekcionální perspektivy, a to nikoliv ve smyslu sčítání společenského znevýhodnění na základě jednotlivých os útlaku, jak předpokládá důraz na politiku identity, ale na základě pestrých, dynamických a situačně vyjednávaných společenských pozic (viz Csányi, Kováts 2020; Nash 2008). Pokud může být i pro konkrétní Romy (a nejen pro ně) požadavek na boj proti rasismu dost abstraktní, je tedy rovněž na čase klást si otázky po tom, jak by měl takový

boj v konkrétních oblastech vypadat a formulovat jeho hmatatelnější cíle. Další výzvou potom je, jak akademické vědění, často dost uzavřené v rámci akademické obce, komunikovat směrem do společnosti, a to právě pro utváření dostupných alternativ k dominujícímu příběhu o integraci Romů.

Aby byl dekolonizační program produktivní, z požadavku na důslednou empirickou ukotvenost kritiky stávajícího společenského systému bychom neměli vynechávat právě ani romské akademiky. I na nich přitom je, aby, stejně jako neromští akademici, reflektovali svoji pozicionalitu v procesech produkce vědění o Romech, a to nejenom na ose Romové–Neromové, ale právě v širším kontextu stávajících mocenských vztahů (viz též Fiałkowska et al. v tomto čísle).

A nakonec, je to znovu empirická důslednost a otevřenost stávajícím vlastním zdrojům, které mohou pomoct ke zdárnému přenosu postkoloniální teorie do střední Evropy a jejích konkrétních regionů bez reprodukce dalších globálních nerovností. Za sebe doufám, že předkládané číslo může být hodnotným příspěvkem nejen do takové empirické základny, ale i k úvahám o dekolonizaci romistiky a širšímu úsilí o nastolení společenské rovnosti.

Literatura

Abu Ghosh, Y. 2008. *Escaping gypsyness: work, power and identity in the marginalization of Roma.* Dizertační práce. Praha: Filozofická fakulta, Univerzita Karlova.

Banga, R. 2021. *(Ne)pošli to dál*. Praha: XYZ.

Banga, P. 2022. *Skutečná cesta ven.* Brno: Host.

Barša, P. 2015. *Cesty k emancipaci*. Praha: Academia.

Berkyová, R. 2020. Žádosti o uznání holokaustu Romů a Sintů v Čechách. Výsledky výzkumu žádostí o osvědčení podle zákona 255/1946 Sb. u lidí vězněných v CT Lety. *Romano džaniben* 27 (2): 55–90.

Berkyová, R. 2022. „Za Lety pod lesem byl zřízen koncentrační tábor": Rozbor neznámých fotografií a strojopisu Karla Hungra z Mirovic. *Romano džaniben* 29 (2): 7–32.

Buchowski, M. 2022. Intricate relations between Western anthropologists and Eastern ethnologists. *Focaal* 63: 20–38.

Dobruská, P. 2018. The mobility of Roma from a Slovak village and its influence on local communities. In: Hornstein-Tomic, C., Pichler, R., Scholl-Schneider, S. (eds.). *Remigration to post-socialist Europe: hopes and realities of return.* Berlin: LIT Verlag, 285–318.

Csányi, G., Kováts, E. 2020. Intersectionality: time for a rethink. *Social Europe.* [online]. Dostupné z: https://www.socialeurope.eu/intersectionality-time-for-a-rethink [cit. 25. 8. 2023].

Donert, C. 2008. "The struggle for the soul of the Gypsy": marginality and mass mobilization in Stalinist Czechoslovakia. *Social History* 33 (2): 123–144.

Donert, C. 2017. *The rights of the Roma. The struggle for citizenship in postwar Czechoslovakia.* Cambridge: Cambridge University Press.

Doubek, D., Levínská M., Bittnerová, D. 2015. *Pomoc a pořádek: kulturní modely v pomáhajících profesích*. Praha: FHS UK

Fanon, F. 2011. *Černá kůže, bílé masky.* Praha: Tranzit.

Fečová, O. 2022. *Den byl pro mě krátkej. Paměti hrdé Romky.* Praha: Paseka, Kher.

Fónadová, L. 2014. *Nenechali se vyloučit. Sociální vzestupy Romů v české společnosti.* Brno: MU.

Fotta, M., Sabino Salazar, M. 2021. Romistika v Latinské Americe a Karibiku: Perspektivy a výzvy. *Romano džaniben* 28 (1): 5–27.

Gelbart, P. 2009. Jsou zbyteční, ale mají svoje kouzlo: „Cikán" jako objekt od Liszta k dnešku. *Romano džaniben* 16 (3): 29–58.

Grill, J. 2012. 'Going up to England': Exploring mobilities among Roma from Eastern Slovakia. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38 (8): 1269–1287.

Grill, J. 2015a. 'Endured labour' and 'fixing up' money: the economic strategies of Roma migrants in Slovakia and the UK. In: Brazzabeni, M., Cunha, M. I., Fotta, M. (eds.). *Gypsy economy: Romani livelihoods and notions of worth in the 21st century*. New York, Oxford: Berghahn, 88–106.

Grill, J. 2015b. Historické premeny štruktúry medzikultúrnych vzťahov. Formy spolužitia v prípade Tarkoviec na východnom Slovensku. In: Podolinská, T., Hrustič, T. (eds.). *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku.* Bratislava: Veda, 146–171.

Grill, J. 2017. 'In England, they don't call you black!' Migrating racialisations and the production of Roma difference across Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44 (7): 1136–1155.

Grill, J. 2020. (Im)mobility subcontracted: nesting hierarchies, uneven distributions and the 'Roma inclusion' projects in Europe. *Slovenský národopis / Slovak Ethnology* 68 (4): 412–433.

Guy, W. 1977. *The Attempt of Socialist Czechoslovakia to Assimilate Its Gypsy Population.* Disertační práce. Bristol: University of Bristol.

Guy, W. 1998 [1975]. Ways of looking at Roma: the case of Czechoslovakia. In: Tong, D. (ed.). *Gypsies: an interdisciplinary reader*. New York: Garland Publishing, 13–68.

Hajská, M. 2017. Economic strategies and migratory trajectories of Vlax Roma from Eastern Slovakia to Leicester, UK. *Slovenský národopis* 65 (4): 357–382.

Hajská, M. 2019. The presentation of social status on a social network: the role of Facebook among the Vlax Romani community of Eastern-Slovak origin in Leicester, UK. *Romani Studies* 29 (2): 123–158.

Hájková, K. 2020. Hledání skulin v mocenské asymetrii: veřejná angažovanost na slovenském venkově v intersekcionální perspektivě. *Romano džaniben* 27 (2): 91–113.

Hernández, L., Gay y Blasco, P. 2018. Životní zkušenosti romských žen: kolaborativní přístup k jejich studiu. *Romano džaniben* 25 (2): 39–46.

Hernández, L., Gay y Blasco, P. 2020. *Writing friendship: a reciprocal ethnography.* Cham: Palgrave Macmillan.

Horváth, K. 2012. Silencing and naming the difference. In: Stewart, M. (ed.). *The Gypsy "menace". Populism and the new anti-Gypsy politics*. London: C. Hurst & Co., 117–136.

Horváthová, J. 2015. Fenomén Polansky. *Romano džaniben* 22 (1): 87–104.

Hübschmannová, M. 1967. Veľká Ida. *Literární noviny,* 8. 7. 1967, 2–3.

Hübschmannová, M. 1968. cikáni = Cikáni? *Reportérova ročenka 1968.*

Hübschmannová, M. 1970. Co je tzv. cikánská otázka? *Sociologický Časopis / Czech Sociological Review* 6 (2): 105–120.

Hübschmannová, M. 1994. Předmluva. *Romano džaniben* 1 (1): 3–7.

Hübschmannová, M. 1999a. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: *Romové v České republice 1945-89*. Praha: Socioklub, 16–66.
Hübschmannová, M. 1999b. Od etnické kasty ke strukturovanému společenství. In: *Romové v České republice 1945*–1998. Praha: Socioklub, 115–136.
Hrešanová, E. 2023. Comrades and spies. From socialist scholarship to claims of colonial innocence in the Czech Republic. *American Ethnologist* 50 (3): 419–430.
Hrustič, T. 2015. „Záleží na nás ako sa dohodneme." Prehľad rómskej politickej participácie na Slovensku (1990–2014). In: Podolinská, T., Hrustič, T. (eds.). *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku.* Bratislava: Veda, 104–145.
Hrustič, T., Poduška, O. 2018. Participácia a kolaborácia v akadémii a verejnej politike. (Úvod k tematickému číslu Romano džaniben). *Romano džaniben* 25 (2): 5–12.
Hrustič, T., Škobla, D. 2020. Social mobility and political engagement concerning Roma across Europe. Introduction to the special issue. *Slovenský národopis / Slovak Ethnology* 68 (4): 306–310.
Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.) 2008. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation.
Kalmar, I. 2022. *White but not quite*. Bristol: Bristol University Press.
Kobes, T. 2012. „Naši Romové" – difrakční vzorce odlišnosti východoslovenského venkova. *Romano džaniben* 19 (2): 9–34.
Kovai, C. 2012. Hidden Potentials in "Naming the Gypsy": The Transformation of the Gypsy-Hungarian Distinction. In: Stewart, M. (ed.). *The Gypsy "Menace". Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. London: C. Hurst & Co., 281–294.
Kužel, S. (ed.) 2000. *Terénní výzkum integrace a segregace*. Praha: Cargo Publishers.
Lánský, O. 2014. Postkolonialismus a dekolonizace: základní vymezení a inspirace pro sociální vědy. *Sociální studia* 11 (1): 41–60. Marushiakova, E., Popov, V. (eds.). 2022. *Roma portraits in history: Roma civic emancipation elite in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19 th century until World War II*. Paderborn: Brill.
Nash, J. C. 2008. Re-thinking intersectionality. *Feminist Review* 89 (1): 1–15.
Oravcová, A., Slačálek, O. 2020. Roma youth in Czech rap music: stereotypes, objectification and ‚triple inauthenticity'. *Journal of Youth Studies* 23 (7): 926–944.
Ort, J. 2016. Migrace z východoslovenské vesnice. Historický přehled a současné modely. *Romano džaniben* 23 (2): 39–70.
Ort, J. 2017. *Mobilita Romů v kontextu lokálních vztahů. Případová studie z okresu Svidník na východním Slovensku.* Diplomová práce. Praha: FF UK.

Ort, J. 2021. Romové jako místní obyvatelé? Přináležení, cikánství a politika prostoru ve vesnici na východním Slovensku. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 57 (5): 581–608.

Ort, J. 2022a. Belonging, mobility, and the socialist policies in Kapišová, Slovakia. *Romani studies* 32 (1): 23–50.

Ort, J. 2022b. *Harmonie soužití. Romové jako místní obyvatelé východního Slovenska.* Praha: Karolinum.

Ort, J. 2024 [v přípravě]. *Roma agents of the 'gypsy question'. Belonging, mobility, and resettlement policy in Czechoslovakia in the 1960s.* Prague: Karolinum Press.

Ort, J., Dobruská, P. 2018. Kontinuity a diskontinuity v transnacionálním sociálním poli na příkladu margovanských Romů. *Český lid* 105 (2): 131–157.

Podolinská, T., Hrustič, T. 2010. *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia náboženskou cestou.* Bratislava: ÚEt SAV.

Podolinská, T., Hrustič, T. 2011. *Religion as a path to change? The possibilities of social inclusion of the Roma in Slovakia.* Bratislava: Friedrich Ebert Stiftung, Institute of Ethnology SAS.

Remešová, A. 2020. Kolektiv autorů: Neviditeľné muzeum / Invisible Museum / Nadikhuno muzeomos. *Romano džaniben* 27 (2): 207–212.

Ripka, Š. 2014. *Pentecostalism among Czech and Slovak Roma: the religiosity of Roma and the practices of inclusion of the Roma in the brotherhood in salvation. Autonomy and conversions among Roma in Márov.* Dizertační práce. Praha: FHS UK.

Romano džaniben. 2006. *Romano džaniben* 13 (1).

Romea.cz, 2023. Historický moment: Prezident Petr Pavel se u příležitosti Mezinárodního dne Romů setká s romskými studenty. *Romea, o. p. s.,* 12. 4. 2023. Dostupné z: https://romea.cz/cz/domaci/historicky-moment-prezident-petr-pavel-se-u-prilezitosti-mezinarodniho-dne-romu-setka-s-romskymi-studenty/ [cit. 22. 6. 2023].

Ryvolová, K. 2021. *Špačkem tužky na manžetě.* Praha: Slovo 21.

Sadílková, H. 2013. Čí jsou to dějiny? Dosavadní přístupy k interpretaci poválečných dějin Romů v ČS(S)R. *Romano džaniben* 20 (2): 69–86.

Sadílková, H. 2016. *Poválečná historie Romů ve vzpomínkách pamětníků: Možnosti rekonstrukce poválečné migrace vybrané skupiny Romů ze Slovenska do českých zemí.* Dizertační práce. Praha: FF UK.

Sadílková, H. 2017. Resettling the Settlement. From Recent History of a Romani Settlement in South-Eastern Slovakia. In: Kozhanov, K., Halwachs, D. (eds.). *Festschrift for Lev Cherenkov*. Graz: Grazer Romani Publikationen, 339–351.

Sadílková, H. 2018. (Ne)chtění spoluobčané? Romové v poválečném Československu. In: Pažout, J., Portmann, K. (eds.). *„Nechtění" spoluobčané: Skupiny obyvatel perzekvovaných či marginalizovaných z politických, národnostních, náboženských i jiných důvodů v letech 1945–1989*. Praha: ÚSTR, 98–115.

Sadílková, H. 2020. The postwar migration of Romani families from Slovakia to the Bohemian lands: a complex legacy of war and genocide in Czechoslovakia. In: Adler, E. R., Čapková, K. (eds.). *Jewish and Romani families in the holocauts and its aftermath*. New Jersey, London: Rutgers University Press, 190–217.

Santos, B. S. 2002. Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism and inter-identity. *Luso–Brazilian Review* 39 (2): 9–43.

Shmidt, V., Jaworsky, B. N. 2020. *Historicizing Roma in Central Europe: between critical whitness and epistemic injustice*. London: Routledge.

Scheffel, D. 2009. *Svinia v čiernobielom. Slovenskí Rómovia a ich susedia.* Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Slačálek, O. 2011. Civilizace je nemoc, násilí je lék? *A2* (24). [online]. Dostupné z: https://www.advojka.cz/archiv/2011/24/civilizace-je-nemoc-nasili-je-lek [cit. 20. 6. 2023].

Šotola, J., Polo, M. R. (eds.). 2016. *Etnografie Sociální Mobility: Etnicita, Bariéry, Dominance*. Olomouc: Vydavatelstvi FF UP v Olomouci.

Šotola, J. et al. 2018. Slovak Roma beyond anthropological escapism and exotic otherness. Concept of „whiteness" and the structures of everyday life. *Slovenský národopis* 66 (4): 487–500.

Tanzer, E. 2022. *Vyrostla jsem v ghettu.* Zlín: Kniha Zlín.

Vinohradská 12, 2023. Rozzlobení Romové. Vládní tým nemusí k uklidnění situace stačit, expertka varuje před radikalizací. *Český rozhlas,* 25. 7. 2023. Dostupné z: https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/vinohradska-12-romove-ukrajinci-napeti-demonstrace-radikalizace-extremismus_2307250600_nel [cit. 13. 8. 2023].

Vláda ČR, 2021. *Strategie rovnosti, začlenění a participace Romů (Strategie romské integrace) 2021–2030.* [online]. Dostupné z: https://vlada.gov.cz/cz/ppov/zalezitosti-romske-komunity/aktuality/strategie-rovnosti--zacleneni-a-participace-romu-strategie-romske-integrace-2021_2030-188413/ [cit. 22. 6. 2023].

Žišková, V. 2023. Cesta ven, nebo egotrip? Autobiografie Patrika Bangy. *A2* (11). Dostupné z https://www.advojka.cz/archiv/2023/11/cesta-ven-nebo-egotrip [cit. 22. 8. 2023].

Recenzovaná část

| Jan Ort[1]

Brekovští Romové – „nejlepší v Československu“. Cikánství jako struktura vztahů a logika sociální mobility v období socialismu[2]

The Brekov Roma – „the best in Czechoslovakia“. Gypsyness as a structure of relations and logic of social mobility in the socialist era.

Abstract

This text enters the discussion on the way of understanding the references to „Gypsies“ in historical sources, here specifically in the context of socialist Czechoslovakia. In doing so, it goes beyond tracing the ways in which the state categorized the population, where many authors have already pointed to the official definition of „Gypsy“ as a category of social deviance rather than ethnic (self-)identification. In an ethnographically informed approach to researching Romani histories, this text traces various overlapping contemporary discourses of ‚gypsyness‘ and their negotiation within a locally anchored hierarchy of socio-economic relations. Using the case study of the eastern Slovakian village of Brekov, it specifically traces how this category spoke not only to the exclusion of Roma from non-Romani society, but also to the ways in which relations between Roma themselves were defined, not only at the narrative level, but also at the level of concrete social practice. In so doing, it is a contribution to the growing debate among historians and Romani studies scholars about the nature of agency of the Roma in history.

Key words

Roma, Gypsyness, socialist policies, Czechoslovakia, social mobility, intra-Roma relations

Jak citovat

Ort, J. 2023. Brekovští Romové – „nejlepší v Československu“. Cikánství jako struktura vztahů a logika sociální mobility v období socialismu. *Romano džaniben* 30 (1): 27–55.

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10280841

1 Autor je romista, působící na Semináři romistiky, ÚESEBS FF UK. E-mail: jan.ort@ff.cuni.cz

2 Článek byl vydán v rámci projektu GAČR č. 19-26638X „Genocide, Postwar Migration and Social Mobility: Entangled Experiences of Roma and Jews“ a s podporou projektu „CRP 2023 Podpora strategicky významných programů na Filozofických fakultách UK, MU, UP“. Za pomoc při výzkumu a zpětnou vazbu k výslednému textu děkuji E. Cinové. Za otevřenost a důvěru děkuji K. Gunárovi, stejně tak dalším pamětníkům a pamětnicím, jejichž jména v textu anonymizuji. Za komentáře k textu děkuji H. Sadílkové, M. Fottovi, L. Vikové, P. Kubaníkovi a oběma recenzujícím.

Úvod

V rámci výzkumu praxe přesidlovací politiky v socialistickém Československu (Ort 2022a, 2024 [v přípravě]) jsem se v květnu roku 2019 setkal v obci Brekov (okr. Humenné) s tamním rodákem, romským aktivistou a politikem Kolomanem Gunárem (nar. 1948). Archivní dokumenty napovídaly, že „likvidace cikánských chatrčí", která byla s programem „rozptylu cikánského obyvatelstva" úzce spojená (viz např. Donert 2017: 159–168), se v Brekově týkala pouze rodiny Reginy D., což pan Gunár potvrdil a přiblížil konkrétní okolnosti:

> „Jedna rodina takto odišla z obce, oni mali murovaný domček, rovný. Tá pani vychovala všetky deti sama. Jej manžel bol v base, zastrelil jedného pána. V krčme sa pohádali, mal doma pištoľ, nelegálne. Išiel domov, zobral pištoľ a zastrelil ho. A išiel do basy. Ona vychovala všetky deti a keď mal [jej manžel] prísť domov, tak ho tu občania nechceli, majorita ho nechcela prijať, aby tu bol, aby tu žil naďalej. No tak sa rozhodli, že využijú tu možnosť, že štát vykúpil akože ‚chatrč', to bol normálne domček, no tak štát to zbúral, dostali dvadsať tisíc a išli do Ostravy. On [už potom] dlho nežil, možno štyri, max. päť rokov. Lenže ona už sa nemohla tu vrátiť, s deťmi, lebo už nemali kam. Prišiel buldozér a to zrovnal so zemou. To tak, iba jedna rodina."[3]

Popsaný případ lze chápat jako doklad o nesamozřejmé praxi centrální politiky, která byla jinak v romistické literatuře často homogenizována v narativu (symbolického) násilí asimilační politiky a jejích dopadů na životy a širší socio-kulturní systémy Romů[4] v Československu (viz především Haišman 1999, Jurová 1993, Pavelčíková 2004).[5] Konkrétně v Brekově se praxe přesidlovací politiky napojila na způsob vypořádání se s rodinou, jejíž přítomnost nechtěli obyvatelé obce s ohledem na tehdy přibližně patnáct let starou událost akceptovat. V tomto případě se ale nejednalo pouze o pokračující sankce ze strany vesnického společenství vůči jejímu jednotlivému členovi (a jeho rodině). Přesídlení této rodiny je nutné chápat i v kontextu dobových diskursů o „cikánech" a toho, jak

3 Rozhovor s Kolomanem Gunárem (nar. 1948), nahrán autorem 28. 5. 2019 v Brekově, slovensky (soukromý archiv autora).

4 Termín Romové používám jako kategorii etnické sebeidentifikace, a to i s ohledem na označení Roma (pl.) v romštině. Činím tak i s vědomím, že ne všichni lidé, o kterých takto referuji, byli ve sledovaném období mluvčími romštiny, a že o sobě mnozí z nich v určitých kontextech uvažovali jako o „Cikánech/Cigánech", podobně jako se vůči tomuto označení mohli vymezovat. Označení „C/cikáni" budu zapisovat primárně s malým „c", které implikuje buď sociální, nebo na druhé straně rasové vymezení této kategorie. Velké „C" budu používat buď v citacích, kde je takto uvedeno, nebo v kontextech etnické sebeidentifikace, jakkoliv taková vymezení jsou často velmi nejednoznačná.

5 Jakkoliv byl konkrétně ve vztahu k přesidlovací politice tento viktimizační narativ postupně revidován (Sadílková 2017, Donert 2017, ale též viz Guy 1977), i v romistických kruzích je narativ fatálních zásahů do romské kulturní identity nadále poměrně neproblematicky reprodukován (viz Jandáková, Habrovcová 2022), a to i konkrétně ve vztahu k přesidlovací politice (Uhlová 2023).

byla tato kategorie vyjednávána v místně vymezených společenstvích. Takové čtení popsaného případu zasazuji v tomto textu do diskuse o chápání sociální mobility Romů (nejen) v socialistickém Československu. Půjde mi primárně o sledování logiky, jakou byla sociální mobilita rámována mezi samotnými Romy a šířeji toho, jak samotní Romové chápali svoji společenskou pozici.

Při primárním sledování romského aktérství se v textu nebudu omezovat pouze na analýzu diskursů a narativů. Naopak, chápání sociálního statusu budu analyzovat v návaznosti na konkrétní sociální praxi. Nejen Gunár, ale i další Romové v Brekově (nejen v rozhovorech se mnou, ale i v dobových záznamech) prosazovali pozici brekovských Romů jako výjimečně integrovaných („nejlepších Cikánů v Československu", slovy jednoho z nich), což dávali do kontrastu nejen se situací Romů v okolních vesnicích, ale i s dominantním chápáním „cikánství" jako kategorie sociální deviace a „kulturní zaostalosti". Rodina Reginy D. mohla naopak v lokálních socio-ekonomických strukturách představovat ztělesnění takto dominantně chápané kategorie, a to nejen z toho pohledu, že otec od rodiny si s sebou nesl nálepku vraha, ale i z toho důvodu, že se do obce přiženil z jiného okresního města a v tradičně virilokálním prostředí byl tedy v tomto ohledu nahlížen jako „cizí". Přesídlení rodiny tedy lze číst nejen z hlediska postojů „majority", budu-li citovat Gunára, ale i s ohledem na způsob sebeidentifikace místních Romů, kteří aktivně udržovali kategorii místně etablovaných (tj. „slušných") – a tedy statusově poměrně lépe situovaných – „Cikánů".

1 Romská zkušenost sama o sobě, ne jako nástroj poznání o společnosti

Ve svém textu se zaměřuji na „okrajové prostory" a přiznávám se tak k přístupu „z okrajů" (*from the margins*), který byl dříve rozpracován v antropologii (Das, Poole 2004, Tsing 1994) nebo feministické teorii (hooks 1984, Crenshaw 1991). Tento přístup zde přetavuji v primární sledování aktérské pozice Romů, čímž navazuji na Annu Tsing, podle které okrajové prostory indikují „analytickou pozici, která odhaluje omezující a opresivní povahu kulturní exkluze na straně jedné a kreativní potenciál reformulování, oživení a přerámování samotných sociálních kategorií, které marginalizují skupinovou existenci na straně druhé" (Tsing 1994: 279). Inspirován jsem v tomto kontextu přístupem Veeny Das a Daborah Poole, které koncept „z okrajů" rozpracovaly pro antropologii státu, když marginalizované obyvatele nevnímaly jako vně stojící pasivní příjemce státních politik a okraje chápaly jako prostory kreativity v každodennosti, ve kterých byla rozostřována jednak hranice mezi státní mocí a jinými typy autorit, ale návazně i zdánlivě jednoznačná opozice mezi státem a jeho obyvateli (2004).

Zaměřením na životy Romů ovšem tento text nerezignuje na výpověď o povaze širších socio-ekonomických struktur, ve kterých se romské aktérství

odehrává. I zmíněné autorky totiž chápaly studium marginálních prostor rovněž jako prostředek k ohledávání povahy státní moci (Das a Poole 2004), nebo v případě Tsing i k prověřování dominantních (západních) antropologických konceptů a obecněji pojetí světa (1994). I předkládanou studii lze tedy chápat jako příspěvek do diskuse o vyjednávání kategorií společenské normality a deviace. Některé ze soudobých historických textů k povaze různých režimů státní moci a její legitimizace již též vědomě pracují s přístupem „z okrajů", když v analýze státních struktur sledují utváření politik zaměřených na Romy jako na jednu z výrazných menšin (Baloun 2022, Donert 2017, Spurný 2011). Takto zaměřené příspěvky ovšem odklánějí pozornost od zkušenosti samotných Romů: Spurný se zaměřuje na obraz „cikánů" v pohraničí (jako regionu „na okraji") a návazný způsob utváření politik vůči Romům v kontextu budování společnosti poválečného Československa (2011, především 237–285; k diskusi viz Sadílková 2013), Baloun svou studii kriminalizace Romů a rasizaci kategorie „cikánství" za první republiky vymezil především jako příspěvek k „dějinám anticikanismu", jakkoliv zde aktérství Romů neponechal zcela stranou (2022: 15–24). Nakonec i Donert, která cílí na deviktimizaci Romů a jejich zobrazení jako svébytných historických aktérů, se věnuje především participaci veřejně angažovaných Romů na utváření státních politik a zkušenosti a strategie Romů při vyjednávání konkrétní praxe těchto politik nechává stranou (2017).[6]

Naproti tomu, předkládaný text při primárním zaměření na romské aktérství a zkušenosti vnímám především jako příspěvek k „dějinám Romů", použiji-li Balounovo vymezení (tamtéž: např. 32; viz též *Prague Forum for Romani Histories*). Navazuji tak současně na dřívější obdobně zaměřené příspěvky, které jsou spojené především s pražskou romistikou (viz např. Hajská 2020, 2022, 2024 [v přípravě]; Hübschmannová 2005; Sadílková 2017, 2020). Jsem přitom přesvědčen, že zasazení široce pojatého romského aktérství do širších společenských procesů a socio-ekonomických struktur nemusí vést k jeho upozadění ve prospěch zodpovězení otázek po společnosti jako celku, a že je na čase vyvázat Romy z „obvyklé rol[e] věšáku na problémy, respektive […] objektu útlaku převládajícími rámci" (viz text Ondřeje Slačálka v tomto čísle, 2023: 125). Širší kontextualizaci romské zkušenosti v historicky a místně podmíněných procesech vnímám naopak jako připomenutí toho, že Romy nelze chápat jako vně stojící, jednoznačně vymezenou a homogenní skupinu aktérů, která teprve reaguje na shora přicházející projevy dominance. Naopak, spolu s Lilou Abu-Lughod (a v návaznosti na to, co psaly Tsing a Das s Poole, viz výše), vnímám pozici marginalizovaných obecně (a Romů konkrétně) jako inherentní součást mocenských struktur,[7] přičemž právě etnografické ohledávání

6 Ke kritice Donert viz např. Shmidt (2022) a Shmidt s Jaworsky (2020). Nutno doplnit, že Shmidt s Jaworsky ve své kritice rovněž selhávají v zachycení komplexity romského aktérství (viz Ort 2024 [v přípravě], Slačálek 2023).

7 Abu-Lughod zde navazuje na teze Michela Foucaulta (1978, 1982).

aktérství těchto obyvatel umožňuje nahlížet jejich povahu komplexněji (1990). Současně, a to je druhý důležitý moment, který se při upozaďování romské zkušenosti vytrácí, Romové v těchto strukturách mohli zaujímat (a zaujímali) značně různorodé pozice, od čehož se odvíjely i různorodé formy jejich aktérských strategií.

2 „Cikáni" v dějinách Romů v Československu

V textu se opírám o kombinaci archivního výzkumu s orálně historickými rozhovory. Usiluji tak o představení etnograficky informované historické studie, což pro kontext výzkumu poválečných dějin Romů prosazovala Sadílková (2016) a pro širší studium dějin Romů rozpracovaly Tauber a Trevisan (2019). Právě druhé jmenované autorky vytyčily jako jednu z metodologických výzev výzkumu historie Romů odhalování významů, které jsou navázány na archivní zmínky o „C/cikánech". Tuto diskusi lze považovat za vysoce relevantní i pro kontext výzkumu historie Romů v Československu. Především u prvních prací reflektujících zpětně historii Romů v období komunistického režimu se zdá, že jsou termíny „C/cikán" a „Rom" co do významu do velké míry zaměňovány, jako by byly oba chápány jako různé – dobově podmíněné – označení pro stejnou skupinu obyvatel.[8] V návaznosti na Brubakerovu kritiku „grupismu" v sociálních vědách (2002) se přitom domnívám, že je na místě uvažovat o „cikánství" spíše jako o kategorii, jejíž obsah je předmětem nesamozřejmého vyjednávání, stejně jako to, na koho a v jakých situacích bude uplatněna. Nelze přitom ovšem ignorovat, že i při dílčím vymezení „cikánství" jako kategorie sociální deviace se jednalo o kategorii silně rasizovanou, která v duchu konceptu „lepkavosti" (Ahmed 2014) ulpívala na základě etnorasových kritérií na určitých tělech – tedy na Romech. Jak ale ukážu v tomto textu, i Romové se nakonec podíleli na vyjednávání obsahu této kategorie, respektive ji v různých situacích a ve vztahu k různým lidem byli schopni na základě konkrétních charakteristik kvalitativně odstupňovávat.

V podobném duchu už někteří autoři a autorky příspěvků k historii Romů v Československu pracovali s tezí, dle které se oficiálně vymezená kategorie „cikánství", chápaná v termínech sociální deviace, nemusela nutně potkávat s etnickou (sebe-)identifikací (např. Sokolová 2008), případně s tím, kdo byl jako „cikán" identifikován dle etno-rasových kritérií v každodennosti socio-ekonomických vztahů. I při tomto vědomí ovšem nebyly tyto nesamozřejmé vztahy blíže zkoumány[9] a problematičnost jednoznačných vazeb archivních zmínek o „cikánech" na životy Romů je v praxi psaní o romské historii stále nedostatečně reflektována. Někteří autoři poukázali na tento problém z perspektivy úřadů v socialistickém Československu, které evidovaly a kategorizovaly Romy jako

8 Pro období socialistického Československa se to týká např. přehledových prací Jurové (1993) a Pavelčíkové (2004).
9 Pro dřívější období ale viz Baloun (2022).

„cikány“ arbitrárně dle subjektivních kritérií (Hübschmannová 1993: 26, Guy 1977: 270). V souvislosti s přesidlovací politikou podobně ukázala Donert na vyjednávání kategorie „cikánství“ v komunikaci konkrétních Romů se státními úřady (Donert 2017).

Ve svém článku chci přitom sledovat nejen to, jakým způsobem stát kategorizoval své občany a jak vymezoval hranici mezi normalitou a deviací, ale primárně to, jak se tato logika mohla promítat do strukturování vztahů v konkrétních místech, a to jak mezi jejich romskými a neromskými obyvateli, tak mezi Romy samotnými. „Cikánství“ tedy budu sledovat nikoliv pouze jako kategorii užívanou zástupci socialistického státu, ale jako kategorii, která měla svoje místo při vyjednávání lokálně ukotvených hierarchií sítí aktérů a vztahů, a to nikoliv pouze na úrovni diskursivní a narativní, ale na úrovni konkrétní sociální praxe. V tomto ohledu navazuji znovu na Hübschmannovou, která spíše na obecnější úrovni a bez jasného ukotvení v konkrétní případové studii psala o fenoménu „emigrace z cikánství“ jako o aktérské strategii sociální mobility samotných Romů, kteří se snažili unikat tomuto stigmatizovanému označení. Kořeny takové strategie přitom Hübschmannová situovala právě do období před rokem 1989, když ji dávala do souvislosti mj. s logikou asimilační politiky (Hübschmannová 1999). Následuji zde ale i antropologické studie z post-socialistického prostoru střední a východní Evropy, které v analýze „cikánství“ jako struktury vztahů rovněž sledovaly určité historické (dis)kontinuity (Abu Ghosh 2008, Horváth 2012, Kovai 2012, Ort 2022b). S ohledem na citované studie je nasnadě, že z metodologického hlediska se inspiruji těmi historiografickými směry, které jednak akcentují inspiraci antropologickou disciplínou, a též těmi, které mimo jiné v souznění s výzvou studovat historii „z okrajů“ prosazují zmenšení výzkumného měřítka (viz např. Levi 2001, Lüdtke 1995, Medick 1987).

3 Diskursy „cikánství“

Jakkoliv různé diskursy „cikánství“ vykazovaly historicky zjevné kontinuity, a to napříč různými státními útvary a měnícími se oficiálními ideologiemi (Sokolová 2008), nelze z druhé strany ignorovat proměnlivost jeho konkrétních realizací v čase a prostoru. Jinak totiž hrozí homogenizace chápání nejen sledované kategorie, ale v návaznosti na to i anticikanismu jako stálé a neměnné veličiny, což nejen znesnadňuje sledování jeho konkrétních forem, ale ve výsledku jej i petrifikuje. Podobně nelze homogenizovat ani celé období v Československu mezi lety 1948 a 1989. Jakkoliv lze obecně souhlasit s tím, že v prosazované asimilační politice bylo popíráno chápání Romů jako etnické skupiny a „cikánství“ fungovalo jako kategorie sociální deviace (Sokolová 2008), i v tomto období se konkrétní důrazy a dílčí obsahy této kategorie proměňovaly. Především ale,

vedle oficiálního diskursu, zde koexistovaly i jiné způsoby jejího chápání, které nejenže promlouvaly do formování konkrétních politik a jejich praxe, ale zejména prostupovaly každodenními vztahy. Proto, dřív, než se vrátím ke konkrétní situaci v Brekově, je nutné se zastavit u toho, jakými obsahy byla sledovaná kategorie naplňována v období, kdy byla rodina Reginy D. vystěhována z Brekova jakožto rodina „cikánská" a jejich zděný dům byl „zlikvidovaný" jako „cikánská chatrč".

3.1 Oficiální administrativní kategorizace

Pro potřeby toho, co doboví aktéři angažovaní v řešení komplexu problémů souvisejících zejména (ale nejen) se stále velmi bídnými životními podmínkami určité části romské populace v Československu nazývali „řešením cikánské otázky", byla Vládním výborem pro otázky cikánských obyvatel (1965–1968) zavedena nová kategorizace „cikánů", a to podle logiky míry asimilace v dominantní společnosti. První skupinu měli tvořit ti, kteří vykazovali „vysoký stupeň společenské asimilace", což se kromě jejich řádného zaměstnání projevovalo zejména tím, že už žili mimo „cikánské prostředí", které mělo reprodukovat „nežádoucí" způsob života. Druhou skupinu měli tvořit ti, kteří sice ještě byli součástí „cikánských koncentrací", ale projevovali určitý zájem toto „nezdravé" prostředí opustit. Třetí skupinu měli tvořit silně „zaostalí cikáni", kteří měli vykazovat nejvíce sociálně-patologických rysů a značnou resistenci vůči kýžené převýchově a společenské změně. Zatímco „cikánům" z první skupiny mělo být již jen drobně napomáháno k odstranění posledních projevů „cikánského způsobu života", v primárním zájmu se ocitali „cikáni" z kategorie druhé, kteří se stávali cílovou skupinou přesidlovacího programu. Naopak vůči třetí „nenapravitelné" skupině mělo být využíváno represivních a donucovacích opatření, včetně odebírání dětí do státních institucí, což bylo rámováno „ochranou" těchto dětí před sociálně-patologickým prostředím (viz Jurová 2008: 1003–1031). Je to právě tento kontext, pro který Guy popsal praxi administrativní kategorizace Romů ze strany lokálních úřadů, do které se daleko spíše než posuzovaný „způsob života" mohla promítat snaha se nechtěných Romů zbavit, tj. zařadit je do přesidlovacího programu (Guy 1977).

Je zřejmé, že pokud oficiální politika komunistického režimu cílila na asimilaci Romů v dominantní společnosti a zároveň ideologicky i nastavením konkrétních opatření sledujících tento cíl nadále reprodukovala kategorii „(sociálně-patologického) cikána", byla odsouzena k neúspěchu (viz Donert 2017: 163–168). V tomto ohledu je příznačné, že uvedená kategorizace původně zahrnovala kategorie čtyři, když do první (respektive nulté) kategorie zahrnovala „cikány" již v podstatě „plně asimilované". Na základě interní diskuse uvedeného vládního výboru byla ovšem tato kategorie záhy zrušena, a to pro svou irelevanci z hlediska „řešení cikánské otázky" (viz Jurová 2008: 1003–1031, též Guy 1977: 260–264). Zatímco si tedy někteří Romové stěžovali, že jsou jakožto „cikáni" omezeni mimo

jiné na svobodě pohybu, jakkoliv se sami považují za plně společensky a politicky participující občany (viz např. Sadílková et al. 2018: 160–161), jiní byli neúspěšní ve své snaze profitovat na konkrétních aspektech centrálně stanovené politiky vůči „cikánům", když byli úřady označeni za „příliš integrované" (Donert 2017: 163–167).

3.2 „Cikánství" v sociálních, fyzických a psychologických charakteristikách

Když Sokolová analyzuje vývoj oficiálně prosazovaného diskursu o „cikánech" od padesátých do šedesátých let, konstatuje transformaci rétoriky kulturní odlišnosti do důrazu na sociální patologii, která „legitimizovala poptávku po artikulování striktnějších asimilačních programů" (Sokolová 2008: 126–127). V polovině šedesátých let je tento diskurs možné sledovat v popularizačním díle fyzického antropologa Josefa Nováčka *Cikáni včera, dnes a zítra* (1968)[10] a v monografii etnografky a tehdejší pracovnice KNV v Košicích Evy Davidové *Bez kolíb a šiatrov* (1965). Přes odlišné výchozí pozice se obě práce potkávají v přitakání diskursu oficiální politiky. Oba chápou „cikánský způsob života" v termínech sociální deviace a „kulturní zaostalosti", a zároveň jej vysvětlují historickou „izolací" Romů (tedy v jejich pojetí primárních nositelů takového „způsobu života"), která byla podle nich způsobena rasistickou povahou předchozích režimů. Tato „izolace" měla kromě „zaostalosti" vést i k udržení distinktivních antropologických (tj. fyzických) rysů a svébytné „psychologie" (Nováček 1968: 35–36, srov. Davidová 1965: 11). Z tohoto pohledu autoři vyzdvihují, slovy Nováčka, že „nyní" (rozuměj v socialistické společnosti) je „Cikán poprvé člověkem" (Nováček 1968: 30). Oba autoři současně přitakávají logice „rozptylu", která měla být klíčem k úspěchu prosazované asimilační politiky, jako jediné možné odpovědi na jimi popisovanou socio-ekonomickou „izolaci" (např. Nováček 1968: 4, Davidová 1965: 10).

Podle Nováčka ale asimilační politika naráží na dvojí překážku, kterou je jednak vztah „Cikánů" k „bílým", ale rovněž postoj „ostatních" k „Cikánům" (Nováček 1968: 37–38). Podobně zdůrazňuje Davidová, že je potřeba „bojovať nielen proti prežívajúcim nesprávnym názorom mnohých Cigánov, ale i proti nepochopeniu a avérzii ostatného obyvateľstva" (Davidová 1965: 44). Ve shodě s komplexní politikou, která se odvíjela od vládního usnesení č. 502/1965, tak Nováček klade důraz i na „převýchovu ostatního obyvatelstva k překonání jeho předsudků" (tamtéž: 6). V jiném svém textu[11] doplňuje Davidová, že rasistické

10 Kniha vychází z jeho doktorské práce obhájené v roce 1964 (viz Donert 2017: 169).

11 Jedná se o nedatovaný „studijní materiál pro pracovníky osvětových zařízení" s názvem *Cigánsky problém a jeho riešenie vo východoslovenskom kraji,* který Davidová sestavila spolu s Jurajem Špinerem, tajemníkem „cikánské komise" při východoslovenském KNV. Davidová (pod jménem Turčínová-Davidová) zde konkrétně rozpracovala kapitolu „Cigánsky problém z hľadiska historicko-etnografického a sociologického". ŠAKE Košice, f. Komisia Vsl. KNV pre cigánske obyvatelstvo, kart. 9, sp. 44. „Cigánsky problém a jeho riešenie vo východoslovenskom kraji", nedatováno.

předsudky jsou „vážnou brzdou pri uskutečnovaniu opravdivej premeny života a myšlenie“ u jí vymezené skupiny obyvatel a „vyvolávajú potom spätne u Cigánov nesprávne reakcie a sťažujú asimiláciu“. I ona přitom připouští, že takovou „antipatii vyvolali [oni] sami“, čímž ale podle ní „bezdôvodne trpia“ i ti „poriadní“ mezi nimi (Davidová 1965: 44).

Je zjevné, že v takto vystavěné argumentaci není boj proti rasistickým předsudkům motivován důrazem na občanská práva Romů, ale daleko spíše zájmem o zdárné plnění asimilačního programu.[12] Nadto, předsudky, proti kterým Nováček s Davidovou brojí, jsou u nich shodně nahrazovány historicky utvářenou „cikánskou psychologií“, která, podle Nováčka, činí z budování důvěry v okolní „bílé“ obyvatelstvo dlouhodobý a křehký proces (Nováček 1968: 38). I Davidová s Nováčkem nakonec představují značně ambivalentní vymezení kategorie „cikánství“ – jako sociální kategorii, ke které ovšem přiřazují specifické fyzické a psychologické charakteristiky. V této ambivalenci i oni, ve shodě s oficiálním diskursem (viz výše) postulují kategorii „pořádných“ (viz výše Davidová), „asimilovaných Cikánů“, které už jako „Cikány“ není možné chápat (Davidová 1965: 11). Nováček tuto kategorizaci představuje v dřívější logice nomadismu (1968: 32–35),[13] když uzavírá, že na „usedlé“ (rozuměj „asimilované“) se opatření v „řešení cikánské otázky“ nevztahují a bylo by naopak „neodpustitelnou chybou organizovat výchovnou práci se speciálním zaměřením jenom proto, že se od ostatního obyvatelstva odlišují barvou pleti, a že cikánský původ je patrný podle jejich fyziognomie“ (tamtéž: 32).

Ve shodě s logikou asimilační politiky zde Davidová s Nováčkem postulují sociální patologizaci diskutované kategorie „cikánství“, ovšem při nejasném vymezení toho, koho je ještě možné takto označit a koho již nikoliv. Tuto ambivalenci nakonec dobře ilustruje i u obou autorů konzistentní zápis diskutovaného označení s velkým „C“, což znovu kontrastuje s jeho deklarativně sociálním vymezením. Sociálně chápaná distinkce se navíc dle Nováčka propisuje i do vztahů mezi lidmi, které on sám za „Cikány“ označuje. Mnozí z nich se podle něj „snaží […] s ‚bílými‘ sblížit“ (tamtéž: 38), což vede k údajným rozporům mezi těmi z nich, kteří jsou „zapojeni do pracovního procesu“, a mezi „fluktuujícím a nepracujícím živlem“ (tamtéž: 39). Jakkoliv není zcela jasné, z jakých dat u tohoto tvrzení vychází, jeho teze naznačuje možnou sílu historicky utvářeného dominantního diskursu, který promlouvá do způsobu vymezování vztahů mezi samotnými Romy, tedy těmi, na které diskutované

12 Zde nutno doplnit, že to záhy byla sama Davidová, která ve svém dopise adresovaném na ÚV KSČ upozornila na nesprávnou praxi oficiální politiky, a to především s ohledem na zkušenosti konkrétních romských rodin. Ani zde ovšem nezpochybňovala správnost základního nastavení diskutované politiky, jako spíše její nedostatečnou komunikaci se samotnými Romy (viz Sadílková et al. 2018: 150–155).

13 Rozdělení „cikánů“ na „usedlé“, „polokočovné“ a „kočovné“ bylo vymezeno v usnesení ÚV KSČ „O práci mezi cikánským obyvatelstvem“ z dubna roku 1958 (Jurová 2008: 688).

označení na základě etnorasových charakteristik obvykle dopadá. To je ne zcela samozřejmý důraz, který zobrazuje lidi ocitající se v této diskurzní a sociální pasti jako svébytné aktéry a inherentní součást sledovaných struktur, a kterého se ze značně odlišných pozic držím v tomto textu i já.

3.3 Figura „civilizovaného cikána“

Klasifikaci Romů (jakožto „cikánů“) dle stupně adaptace na dominantní způsob života je vedle oficiálně proklamované kategorizace možné sledovat i v záznamech dobového populárního diskursu. Dne 26. 7. 1966 odvysílala Československá televize první díl třídílného pořadu, který byl součástí oficiální mediální kampaně, doprovázející centrálně vymezenou politiku vůči „cikánům“.[14] Název pořadu – „V zájmu všech“ – navazoval na dříve formulované teze Davidové (spoluautorky scénáře), která nutnost společenského začlenění Romů (a tedy v jejím pojetí i nutnost boje proti „proticikánským“ postojům) dávala do souvislosti s hrozbou procentuálního populačního nárůstu „Cikánů“ v Československu.[15] Tento výrazně sekuritizační narativ, který zájem o životní podmínky Romů nahrazoval zájmem o „kvalitu společnosti“, byl přitom sdílen v širším mediálním diskursu, kde se v souvislosti s „cikány“ zaužíval termín „populační výbuch“. Autoři novinových článků ale oproti systematickému začleňování do společnosti, prosazovaného centrální politikou, volali obvykle po restriktivních opatřeních, když hrozbu „populačního výbuchu“ vysvětlovali jednak v genderových a rasizujících termínech s důrazem na sexualitu a plodnost romských žen, a dále přispívali k formulaci a sdílení přesvědčení, že Romové parazitují na štědrém prorodinném sociálním systému.[16]

Podobně se vůči dobové politice, která měla z Romů údajně utvářet „privilegovanou vrstvu obyvatel“, vymezovali ve své většině i televizní diváci, jejichž reakcí se na přímou výzvu v prvním díle zmíněného pořadu sešlo v redakci Československé televize více než sto.[17] Není zde prostor tento ojedinělý materiál představit a analyzovat podrobněji. Za pozornost ale stojí, že mezi autory dopisů tvořili necelou čtvrtinu sami Romové.[18] Ti se přitom v některých důrazech svých dopisů potkávali s diváky neromskými. I oni ve většině případů požadovali (často nekompromisně) restriktivní opatření vůči nositelům více či méně explicitně

14 Archiv RTVS, Bratislava, idec: 766-7260-9000-0051, „V záujme všetkých 1.“, 1966.

15 ŠAKE Košice, f. Komisia Vsl. KNV pre cigánske obyvatelstvo, kart. 9, sp. 44. „Cigánsky problém a jeho riešenie vo východoslovenskom kraji“, nedatováno, s. 36.

16 ŠAKE Košice, f. Komisia Vsl. KNV pre cigánske obyvatelstvo, kart. 20, „Výstrižky z tlače o cigánskej problematike“, 1962–1968.

17 NA Praha, KSČ-ÚV-05/3, f. KSČ – Ústřední výbor 1945–1989, Praha – oddělení ideologické, sv. 37, č. j. 299.

18 Respektive se ve shodě s dobovým jazykem představili jako „cikánský občan“ / „občan cikánského původu“ (příp. „cigánsky občan“ / „občan cigánskeho pôvodu“ u diváků ze Slovenska).

vymezeného označení „zaostalých cikánů“, a to opět se sdílenou argumentací, že v socialistické společnosti se již každému dostává rovných příležitostí a v těchto podmínkách si tak za společenskou exkluzi mohou tito lidé sami. Klíčem k pochopení sdílení takového narativu mezi romskými diváky je přítomnost figury „civilizovaného cikána“, kterou už v podobném kontextu známe i od Nováčka s Davidovou (viz výše). V dopisech neromských diváků funguje připuštění existence „těch několika civilizovaných cikánů“ jako výjimka potvrzující pravidlo a v duchu toho si někteří z nich stěžovali, že zobrazování „pozitivních příkladů“ je falešnou politickou korektností, která zakrývá „skutečnou přirozenost“ způsobu života diskutované skupiny obyvatel. Naproti tomu romští autoři dopisů se s kategorií „civilizovaných cikánů“ sami identifikovali, připomínali, že oni samotní využili možnosti, které jim v novém politickém zřízení poskytla „strana a vláda“ a naopak si stěžovali na pokřivený mediální obraz, ve kterém se dominantně zobrazují především chudí marginalizovaní Romové z východního Slovenska. Tímto způsobem romští diváci akcentovali svoje plnohodnotné náležení ke společnosti socialistického Československa, jakkoliv někteří z nich pojmenovávali i zkušenosti více či méně situační marginalizace, a to právě na základě připsané vylučující kategorie „cikánství“. Pro lepší náhled na společenskou pozici Romů a její nesamozřejmé vyjednávání je ale nutné se přesunout k předeslané mikrohistorické studii. V ní ukážu, jak se podobné způsoby chápání sociálního statusu mohly promítat nejen do diskursivního vymezování vztahů v konkrétních místech, ale i do návazné sociální praxe.

4 Romové a „cikáni“ v Brekově

4.1 Příběh výjimečných Romů v Brekově

Z rozhovoru s panem Gunárem (viz úvod) vyplynulo, že on sám sepsal na základě vyprávění starších romských pamětníků a pamětnic knížku o „histórii osídľovania obce Brekov Rómami“ (Gunár 2010). Jeho text představuje detailní zpracování genealogií jednotlivých romských rodin, doplněných o všední příběhy konkrétních lidí, stejně jako popisy tradičních romských zvyků a řemesel. Celá kniha je přitom zasazena do narativu silného ukotvení brekovských Romů v lokálním společenství a jejich signifikantní sociální mobility. Ten je reprezentovaný nejenom důrazem na kontinuitu zaměstnanosti, ale i přiloženým seznamem těch Romů, kteří úspěšně absolvovali vysokou školu, respektive dokončili střední školu s maturitou (včetně samotného pana Gunára – inženýra). Důraz na vysokou míru společenské integrovanosti brekovských Romů byl přítomný i v celém našem rozhovoru, navíc podtržený skutečností, že pan Gunár se mnou mluvil slovensky. Sám hned na začátku našeho rozhovoru upozornil, že v Brekově romsky nemluví ani nejstarší generace Romů, což kontrastovalo s vitalitou romštiny jako jazyka každodenní komunikace Romů v mnoha okolních vesnicích.

I v Gunárově popisu byla sociální mobilita rámována dominantní logikou stereotypního pohledu na Romy jako sociálně problematické občany, a to nejenom důrazem na neužívání romštiny jako distinktivního jazykového kódu, ale i na – historicky ukotvený – způsob života:

> „Brekovskí Rómovia ani v minulosti, ani teraz nenastavujú ruku, aby im štát dával, ale príkladom svojich otcov a dedov sa postávali k životu čelom, s odhodlaním vyrovnať sa životu majoritnej spoločnosti. Svojim každodenným životom sa vyrovnali životu, aký vedie majoritné obyvateľstvo obce. V minulom režime príslušný Miestny národný výbor (MNV) pri štatistických výkazoch neevidoval v obci príslušníkov cigánskeho etnika." (tamtéž: 2)

Gunár asociuje integrovanost s absencí charakteristik, které rezonují s dominantním obrazem „cikánství", což – shodně s logikou oficiální kategorizace rozpracované u Davidové s Nováčkem – završuje tvrzením, že z pozice MNV ani nebyli Romové jako „příslušníci cigánského etnika" evidovaní (zmínka o etniku přitom popsanou ambivalenci dále podtrhuje).

V archivních materiálech fondu MNV v Brekově jsem podobné evidence nedohledal, mnoho dokumentů z padesátých a šedesátých let se ovšem k Romům v Brekově jakožto „cikánům" vztahuje. Sám Gunár s archivními materiály nepracoval, mnohé z nich ale jím představený narativ podporují. „Zpráva o řešení cikánské otázky v okrese" z roku 1958 například uvádí, že obyvatelé „osady" v Brekově „sú aklimatizovaní s miestnym obyvateľstvom" a dokonce, že „[o] bliekanie, chovanie jako aj bytová kultura často prevyšuje aj miestné obyvateľstvo". I zde se konstatuje, že „mladšia generácia nevie už ani cigánsky rozprávať" a že „[o]bčania sú riadne zapojení do života stranického, verejného, sú členmi MNV".[19] Na druhé straně, jiné dokumenty z přelomu padesátých a šedesátých let konstatují nedostatky v oblasti „bytové kultury", kde obyvatelé osady „zaostávajú vývoji spoločenského poriadku".[20] Vyznění dokumentů z přelomu padesátých a šedesátých let je tak poměrně ambivalentní, když vedle vysoké životní úrovně vystupují zmínky o pokulhávající kulturní úrovni – především s ohledem na bytové a hygienické podmínky v „cikánské osadě" jako prostoru fyzicky i symbolicky vyděleném ze zbytku obce.

19 ŠOkA Humenné, f. odbor vnútornych vecí ONV Humenné, kart. 23, sp. 134, „Zpráva o riešení otázky občanov cigánského pôvodu v okrese", 20. 12. 1958.

20 ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 160, „Zápis na základe prieskumu obyvateľov cigánskeho pôvodu", 12. 2. 1961. Srov. ŠAPO Nižná Šebastová, f. odbor vnútornych vecí KNV Prešov, kart. 219, inv. č. 53, „Zpráva zo služobnej cesty konanej v dňoch od 8 do 12 júna 1956"; ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 161, „Zápis za prítomnosti krajského aktivistu pre otázky občanov cigánskeho pôvodu", 3. 7. 1961.

4.2 Postoje brekovských Romů v dobových dokumentech

Při sledování strategií sociální mobility a rekonstrukce lokálních socio-ekonomických hierarchií je důležité, že archivní materiály zachycují vedle vnějších popisů „osady" v Brekově i postoje a jednání samotných Romů. Někteří z nich přitom minimálně od druhé poloviny padesátých let usilovali o přestěhování se z osady do neromské části obce (srov. Ort 2022b, Sadílková 2017). Kvalita bydlení se ovšem měla měnit i v samotné osadě, kde byla v letech 1959 a 1961 přidělena stavební povolení na přestavbu, respektive novou výstavbu rodinného domku.[21] Pozemek v obci si jeden z Romů odkoupil od neromského vesničana už v roce 1956, když si na něm v témže roce postavil rodinný domek, který od té doby se svojí rodinou obýval.[22] Další dvě žádosti o získání pozemku mimo „osadu" jsou v archivu datovány k roku 1962.[23] Z dokumentace není zjevné, zda byli v těchto případech žadatelé úspěšní, samotná žádost jednoho z nich, Štefana D., je ale důležitým dokladem toho, jak vlastní společenskou pozici, a to i ve vztahu k „osadě" jako svébytnému místu, mohli místní Romové chápat:

> „Som otcom 6 nezaopatrených detí, s ktorými bývam na cigánskej kolónii. Moje deti dochádzajú do školy dosť vzdialené od môjho doteraz rodinného domčeku. Aby moje deti sa naučili kultúrnejšie žiť a pracovať, je potrebné, aby sa stýkali s deťmi vyspelejšími a taktiež kultúrnejšími. Preto naša strana a vláda berie veľký ohľad na ľudí cigánskeho pôvodu, ide v ústrety a taktiež si myslím, že tiež funkcionári MNV a ONV budú túto záležitosť brať do popredia. Preto Vás žiadam o pridelenie stavebného pozemku, ktorého som parcelu hore uviedol."[24]

Jazyk celé žádosti silně rezonuje s chápáním „cikánství" jako kategorie „kulturní zaostalosti" (viz výše), kterou navíc její autor přirozeně asociuje s prostorem „osady" (respektive „kolónie"). Stejně tak reprodukuje diskurs, dle kterého je to především nový politický režim, ve kterém „strana a vláda" umožnila plnohodnotné náležení Romů k socialistické společnosti jako celku. I při zvážení určité míry instrumentalizace dobového jazyka ukazuje samotná snaha o získání stavebního pozemku na sdílenou představu o „osadě" jako „špatné adrese" (srov. Ort 2022b: 79–119 a Ort 2024 [v přípravě]).

21 ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 157, Stavební povolení, 3. 6. 1959; ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 157, Stavební povolení, 28. 1. 1959; ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 160, Stavební povolení, 29. 2. 1961.

22 ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 157, „Kúpnopredajná zmluva", 17. 11. 1960.

23 ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 161, „Zápisnica pri príležitosti vyhliadnutia stavebného pozemku", 27. 1. 1962; ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 161, „Žiadosť o premiestnenie z cigánskej kolónie", 24. 3. 1962.

24 ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 161, „Žiadosť o premiestnenie z cigánskej kolónie", 24. 3. 1962.

Postoje dalších brekovských Romů zachycují zápisy z okresních aktivů „občanov cigánskeho pôvodu“. I ty přitom logiku dominantního diskursu do velké míry reprodukují, když ale zároveň připouští limity vlastního společenského přijetí. Na aktivu v říjnu roku 1958 připomněl pan K., že „cigáni“ v Brekově vždy pracovali, a to ještě za „kapitalistického štátu,“ teprve v socialismu ale jejich „život postúpil veľmi vysoko,“ když pan K. zdůraznil, že „[n]ikdy nebolo ani počuť, aby cigánske deti mali takú možnosť, akú majú teraz“.[25] Sám doplnil, že jeho dcera je „řádně zaměstnaná“ a jeho syn studuje pedagogickou školu v Michalovcích: „Budem vidieť, či skutočno dostane také miesto, aké môže dostať človek bielej rasy,“ připustil nakonec, že skutečná povaha deklarativně rovnostářské společnosti má být teprve prověřena.[26]

Na aktivu konaném v červnu roku 1966 se dokonce vyjádřil pan D. (původem z Brekova, v té době žijící v několik kilometrů vzdáleném okresním městě Humenné), že „on a jeho rodinka je úplne **scivilizovaná** a on ako taký sa **už necíti [byť] cigánom**“ [zvýraznění J. O.].[27] Současně ale ve svém příspěvku pojmenoval zkušenost související s „neslušným chováním“ vůči své osobě ze strany konkrétních úřadů (bez bližší specifikace).[28] Z kontextu příspěvku je zřejmé, že takové chování mělo vyplývat právě z připsané kategorie „cikánství“.

4.3 Společenská pozice Romů v Brekově

Jakkoliv Romové v Brekově (podobně jako romští autoři reakcí na televizní vysílání) více či méně explicitním vymezením vůči kategorii „cikánství“, případně jejím jednotlivým charakteristikám, zdůrazňovali vlastní integrovanost a poměrně vyšší sociální status, z dominantní perspektivy mohl sdílený důraz na rovnostářství socialismu nakonec přispívat ke zpochybnění jejich vlastního aktérství. Koneckonců, měla to být „strana a vláda“, která jim takový vzestup umožnila. Tento důraz se tak mohl v posledku obrátit proti nim samotným. Když v říjnu roku 1964 podal Štefan D. spolu s některými dalšími občany stížnost na předsedu MNV v Brekově a další poměry mezi funkcionáři obce, adresovanou na krajský národní výbor, za krajskou „cikánskou komisi“ ji její tajemník Špiner vyhodnotil jako neopodstatněnou, s tím, že se mu jeví jako „nepochopitelné“, že většinu stěžovatelů tvoří „občania cigánskeho pôvodu“, kteří mají v obci „najlepšie podmienky“ (snad ve srovnání se situací v jiných obcích) a zdejší MNV „týmto otázkam“ věnuje dlouhodobě velkou péči. Právě místní úřad měl podle Špinera rozhodující podíl na tom, že „[d]nes v Brekove niet rozdielu medzi občanmi

25 ŠOkA Humenné, f. odbor vnútorných vecí ONV Humenné, kart. 22, sp. 122, „Zápisnice z I. Okresného aktívu občanov cigánskeho pôvodu“, 26. 10. 1958.

26 Tamtéž.

27 ŠAKE Košice, f. Komisia Vsl. KNV pre cigánske obyvateľstvo Košice, kart. 10, sp. 104, „Zápisnica“, 23. 6. 1966.

28 Tamtéž.

cig. pôvodu a medzi ostatnými občanmi“.[29] Takto rámovaná odpověď ukazuje, že narativy společenské rovnosti, které byly udržovány z určité mocenské pozice, konzervovaly stávající hierarchii vztahů, a tím i delegitimizovaly hlasy, které takovou rovnost zpochybňovaly (srov. Ort 2022b).

Podobně jako v jiných obcích východního Slovenska, i pro pozici Romů v hierarchii socio-ekonomických vztahů v Brekově lze nakonec uvažovat o určitém asymetrickém náležení, ve kterém byli Romové sice „místní, ale nikoliv indigenní“ (Theodosiou 2004, srov. Ort 2022a, b). Romové v Brekově na jedné straně vykazovali znaky pevného ukotvení v lokálních socio-ekonomických systémech, na straně druhé byli v jejich rámci odsouváni jakožto „cikáni“ do zdánlivě přirozeně podřadného postavení (srov. Hübschmannová 1998; Kobes 2012; Šotola, Rodriguéz Polo 2016).

O historii Romů v Brekově vypovídá především Gunárův text, který i v tomto ohledu kopíruje situaci v jiných obcích regionu – počátky přítomnosti Romů v obci podle něj sahají k úplnému začátku 20. století a k pozvání rodiny romského kováře z jiné nedaleké obce (srov. Mann 2018; Ort 2021, 2022b), a mezi jejich další klíčové zdroje obživy řadí muzikantství a košíkářství (srov. Horváthová 1964). Dva momenty z Gunárova textu ale přece jen činí narativ historie Romů v Brekově specifickým.

Jednak to byly specifické ekonomické praktiky, jako produkce ručně vyrobené a následně pálené cihly („cigánske tehly“, viz Molnár 2017: 225),[30] kterou měli brekovští Romové distribuovat v širším okolí; ale i práce na vápence, kde byli Romové zaměstnaní už před druhou světovou válkou, a která dokládala nejenom pevnou pozici Romů v místních socio-ekonomických vztazích, ale i vztahy s místními Židy (viz Fedič 2001: 39–40, 42).[31]

Především to ale byl způsob rámování počátků historie Romů v obci. Gunár uvádí, že ještě „[p]red samotným príchodom Rómov sa v obci usadil Juraj K., […] [ktorý] pracoval ako štátny zamestnaniec na železnici [a] [v]šeobecne bol považovaný za najbohatšieho Róma v obci Brekov“. Tento Juraj K. se měl do obce přiženit, když si vzal místní rodačku Annu O., u které Gunár spekuluje, zda pocházela z místní chudé neromské rodiny, nebo zda byl její otec Rom. Takto vystavěný příběh „prvního Roma v obci“ jednak rovnou implikuje určitou provázanost Romů a „místních“ (tj. neromských) obyvatel, a narušuje tak dominantní představu o Romech jako nově příchozí izolované skupině obyvatel (srov. Ort 2021, 2022b), současně ale doplňuje diskusi o nejednoznačném určení toho, kdo je vlastně v místním kontextu „cikán“.

29 ŠAKE Košice, f. Komisia Vsl. KNV pre cigánske obyvateľstvo Košice, kart. 4, sp. 45, „Vyjadrenie k sťažnosti“, „Zápisnica“, 7. 3. 1964.

30 Romové v regionu přitom obvykle vyráběli nepálené cihly – *valky* (viz Horváthová 1964).

31 Viz též vzpomínka jednoho z neromských pamětníků – dostupné z: http://www.brekov.eu/30-vapenka.htm [cit. 17. 6. 2022].

4.4 „Místní“ a „cizí“

Pro čtení v úvodu předeslaného případu rodiny Reginy D. je klíčové, že společenská pozice Romů v Brekově se odvíjela i od vztahů, které přesahovaly geopolitické vymezení obce. Konkrétně zde budu sledovat širší vztahy mezi samotnými Romy. Ať už se jednalo o podrobnější kategorizace Romů aplikované zvenčí, nebo formulované Romy samotnými, jejich zahrnutí do analýzy vede k pochopení toho, jak byla utvářena a udržována kategorie „civilizovaných brekovských Romů“.

V monografii k historii obce Brekov se vyskytuje popis „romských korytářů“ z Podčičvy (srov. Agocs 2003), kteří se měli občas usadit v katastru obce blízko řeky Laborec, kde podle neromské pamětnice tito přebývali (není blíže specifikováno, ve kterém období) „v provizórnych príbytkoch, stanoch len s najnutnejším vybavením“ (Molnár 2017: 217). Jakkoliv srovnání zůstává implicitní, je zjevné, že tato skupina Romů je zde odlišena od romských rodin dlouhodobě žijících v Brekově, a to opět pomocí stereotypních charakteristik „cikánů“ – tentokrát jako kočovníků (viz výše Nováček).

V rozhovorech se samotnými romskými pamětníky z Brekova jsem se obvykle setkával s prosazováním místně vymezené kategorie „brekovských Romů“, jejíž charakteristiky byly vyzdvihovány při poměřování se způsobem života jiných Romů v okolí. V rozhovoru se mnou tak učinil i pan Gunár:

> „Naši Rómovia, naši dedovia a pradedovia, […] sa nechceli ani s hocijakými Cigánami baviť, rozumiete, boli Cigáni, ktorí boli na najnižšej úrovni, potom na vyššej a vyššej, až najvyššia úroveň. […] Taká bola obec Brekov a ostatní potom už boli takí slabší.“[32]

Jeho výpověď je nutné vnímat nejenom v narativní rovině vymezení meziromských vztahů. Samotný Gunár v pokračujícím rozhovoru odkázal k určité sociální kontrole, která měla být do jisté míry institucionalizovaná, když *„otcovia, dedovia“* měli schvalovat místnímu starostovi, kteří Romové se do obce smí přistěhovat a kteří nikoliv (například když si někdo z Romů z okolí vzal za ženu Romku z Brekova a chtěl se přistěhovat do její domovské obce).[33] Jakkoliv Gunár datoval takovou praxi do předválečného období, další romští pamětníci z Brekova, Koloman S. (nar. 1946) a Cyril D. (nar. 1956), pojmenovávali její určitou kontinuitu i pro celé období komunistického režimu.[34] Všichni pamětníci, se kterými jsem v Brekově nahrával rozhovor (kromě zmíněných mezi ně patřila

32 Rozhovor s Kolomanem Gunárem (nar. 1948).

33 Tamtéž.

34 Rozhovor s Kolomanem S. (nar. 1946) a Cyrilem D. (nar. 1956), nahrán autorem 21. 6. 2022 v Brekově, slovensky (soukromý archiv autora).

i Olga O., nar. 1938) přitom současně s přesvědčením, že „brekovští Cikáni byli vždy nejlepší v okrese“ (respektive „nejlepší v Československu“, jak uvedl Cyril D.), vyjadřovali rozčarování nad tím, že dnes (tj. v době pořízení rozhovorů) žádná kontrola/selekce nově příchozích Romů neexistuje a že se do obce stěhují i mnozí „problémoví“ a „špinaví“ Romové, kteří brekovským Romům historicky utvářenou pověst „civilizovaných/pořádných“ Romů kazí.[35] V době mého výzkumu přetrvával mezi Romy v Brekově (kteří se sami identifikovali s „původními“ brekovskými romskými rodinami) narativ vlastní výjimečnosti, a to při distanci nejen vůči dominantně chápané kategorii „cikánství“, ale i vůči jejím údajným nositelům mezi Romy v okolních obcích a některým rodinám, které se do Brekova přistěhovaly.

Je ovšem nutné zdůraznit, že Romové v Brekově nikdy netvořili izolovanou komunitu. Přes popsané silné ukotvení v lokálních vztazích mělo k interetnickým sňatkům v Brekově docházet jen zřídka a zdejší Romové si obvykle vybírali partnery/partnerky i mezi Romy v okolních vesnicích. Jakkoliv pamětníci pojmenovávali konkrétní obce, ve kterých měli žít Romové i tehdy „na úrovni“, uváděli zároveň, že na Romy, kteří se do Brekova takto přistěhovali, byl vytvářen tlak na přijetí patřičného „způsobu života“, tj. i zanechání aktivního užívání romštiny (srov. Hajská 2012, 2015). Vzhledem k převažující praxi virilokální postmaritální residence to byly obvykle ženy, které se takto do Brekova přistěhovaly. U romských žen z Brekova se naopak očekávalo, že se odstěhují za svým mužem, tedy případně i mimo domovskou obec. Lze tedy konstatovat, že obraz místně vymezené skupiny Romů byl průběžně utvářený a do velké míry genderově podmíněný (srov. Ort 2022b).

Další indicie vedoucí k údajné dohodě mezi brekovskými Romy a starostou obce ohledně (ne)přijímání nově příchozích Romů se mi získat nepodařilo. Archivní fond MNV v Brekově ovšem poskytuje jeden dokument, který s takovou praxí do jisté míry rezonuje. V zápise ze setkání členů MNV z roku 1953 ohledně „prijatia cudzích príslušníkov do našej obci, cigánskeho pôvodu“ se uvádí, že jedna neromská vesničanka (vdova) se rozhodla prodat svůj stavební pozemek „príslušníkom nie našej obci, tj. cigánskeho pôvodu, ktorý sa chcú dostať do našej obce a vystaviť si tu obytné domy.“[36] Proti tomu se v zápise ohradila rada MNV, členové MNV ale i další podepsaní občané. Tito žádali, aby „ONV v Humennom proti nasťahovaniu sa troch cudzích rodín do našej obce zakročil, by tieto bývali tam kde sú teraz“. Podotýkají, že „keď menovaná je pripadne nútená tento pozemok predať, nech ho predá obyvateľom našej obce a nie takým, s ktorými

35 Zde uvedené přívlastky představují parafrázi, která akcentuje výše popsaný dominantní diskurs, nejedná se tedy o termíny užívané samotnými Romy.

36 ŠOkA Humenné, f. MNV Brekov, kart. 14, sp. 152, „Prijatie cudzích príslušníkov do našej obci, cigánskeho pôvodu“, 1953.

nie je ani jedná obec spokojná". „[P]rečo práve tieto rodiny mali by sa nasťahovať do našej obce a robiť neporiadok v našej obci […]?" stojí v zápise, který je uzavřen konstatováním, že „[i]ch predkovia nikdy nebývali v našej obci a preto sme aj teraz proti tomu, aby ani oni u nás neboli [sic!]".

Neexistuje žádné vodítko, které by zde ukazovalo na iniciativu takového protestu (nebo alespoň spoluúčast na něm) ze strany samotných Romů žijících v Brekově. Není tedy možné určit souvislost mezi těmito dokumenty a praxí popsanou panem Gunárem. Stejně tak není ve formulaci zápisu explicitně uvedeno, že diskutovaným občanům má být zamezeno nastěhování se do obce primárně na základě jejich připsaného „cikánství". Identifikace těchto občanů jako „cikánů" je ovšem kladena do souvislosti s jejich chápáním jako „cizích". Implikovaný způsob života, který by způsobil „*neporiadok v obci*" současně silně rezonuje s populárními charakteristikami „cikánů" jako sociálně nekonformních obyvatel. V širším kontextu je zde zároveň cítit nevyřčená distinkce mezi „místními/našimi cikány", kteří byli z obecnější kategorie „problémových cikánů" částečně vyjímáni, a jejichž přítomnost v obci byla akceptována (srov. Grill 2015b, Hübschmannová 1998, Kobes 2012, Ort 2022b) a „cizími cikány", kteří byli s takovou kategorií naopak přirozeně asociovaní a jako takovým mělo být přihlášení se k pobytu v obci odepřeno (viz též Hübschmannová 1998). O vyústění tohoto konkrétního případu archivní materiály mlčí. Postoje místního národního výboru vůči rodině „cizích cikánů" zde ale dobře doplňují způsoby, jakým svoji pozici chápali samotní brekovští Romové.

Nutno nakonec zdůraznit, že ani ve vztahu k situaci Romů v Brekově se není možné spokojit s tvrzením, že tito volbou jazyka a nastavením chápání sociálního statusu nekriticky reprodukovali logiku centrálně formulované asimilační politiky. Kromě toho, že skrze vlastní zkušenosti nerovného zacházení pojmenovávali její limity, je nasnadě, že podobně jako Romové v jiných obcích na Slovensku (srov. Grill 2015a, b; Ort 2022b), i ti v Brekově si při dílčím přitakání tehdejší státní politice a sdílení dominantních kategorií společenské normality/deviace ponechávali prostor pro udržení vlastní distinktivní kulturní identity. Způsoby sebeidentifikace a vymezování vztahů je pochopitelně obtížné zpětně rekonstruovat a je nutné je interpretovat s určitou opatrností. Na vymezení vlastní kolektivní identity, která narušuje asimilační logiku, ukazuje ovšem jednak samotný narativ Gunára, který přes dominantně pojaté důrazy na integrovanost sleduje příběh brekovských Romů jako svébytné skupiny obyvatel, ale i činnost místní organizace Zväzu Cigánov-Rómov (fungující na Slovensku v letech 1969–1973), ve které její členové – romští obyvatelé Brekova – formulovali opět nikoliv své individuální zájmy, ale požadavky místních Romů.[37] Nakonec, pokud

37 ŠOkA Humenné, f. Zväz Cigánov-Rómov, Humenné.

někteří úředníci ve shodě s dominantním narativem chápali integrovanost Romů v Brekově jako výsledek aktérství především místního úřadu (respektive „strany a vlády"), samotní brekovští Romové v této souvislosti akcentovali vlastní pracovní nasazení a sdílení lokálního způsobu života jako kolektivní charakteristiky místně vymezené skupiny Romů (srov. Ort 2022b). Romové jakožto inherentní součást socialistické společnosti tedy sice mohli sdílet dominantní chápání sociálního statusu odvíjející se od kategorie „cikánství", neznamená to ovšem, že tato logika zcela prostupovala jejich komplexní způsoby sebeidentifikace a vztahování se k okolnímu světu. Podobně jejich pozici nemohla plně postihovat ani logika oficiální administrativní kategorizace, jakkoliv se způsoby vymezování vztahů mezi samotnými Romy mohla rezonovat. Popsané ideologie se sice mohly u Romů ocitat v konfliktu, neznamená to ale, že vedle sebe nemohly koexistovat a situačně se prolínat (obecně k této tezi viz Gal 1993, 1995). To je nakonec patrné i na situaci rodiny Rudolfa a Reginy D.

4.5 Vysídlení „cizího cikána"

Argumentuji, že popsaný historicky formovaný způsob chápání sociálního statusu a vymezení místního přináležení, ve kterém se brekovští Romové vyjímali z dominantně pojaté kategorie „cikánství" a vymezovali se vůči jejím údajným konkrétním nositelům, je důležitým kontextem pro vystěhování rodiny Reginy a Rudolfa D. Když romští pamětníci Koloman S. a Cyril D. vzpomínali na Rudolfa D., přisuzovali mu vlastnosti, které jej silně asociovaly s dominantní figurou sociálně nekonformního „cikána". Především připomněli, že „on nebol Brekovčan" a jako takového ho místní Romové mezi sebe nepřijali. Jak vysvětlil Cyril D., v odlišném původu totiž měla vězet i odlišná „mentalita":

> „Tam skadiaľ bol on, bola iná mentalita. Nie taká jak u nás, hej? Tam ešte tak žili, že nemali s bielymi žiadne vzťahy. Oni tak bitky a zlodejstvo a všetko možné. No a tu prišiel a tak myslel, že toto čo tam, že bude aj tu. A sa mu to nepodarilo. Pretože my sme chodili, aj my aj naši otcovia, do krčmy spolu, ako jedna rodina. A on prišiel a chcel byť niečo viac."[38]

Ve vztahu k této výpovědi lze konstatovat, že případ přesídlení rodiny Rudolfa a Reginy D. dobře zapadá do narativu historie brekovských Romů jako „civilizovaných cikánů", kteří dokázali uplatňovat etablovanost v lokální struktuře socio-ekonomických vztahů, a i ve spolupráci se svými neromskými sousedy, respektive s lokálními úřady byli schopni se nejenom vymezovat vůči „problémovým cikánům", ale tyto současně od místního společenství aktivně

38 Rozhovor s Kolomanem S. (nar. 1946) a Cyrilem D. (nar. 1956).

oddělovat. Rudolf D. spadal do takového obrazu jednak tím, že se do Brekova přiženil, navíc z obce, kde měli být Romové ve své izolovanosti od neromského okolí („nemali s bielymi žiadne vztahy“) typickými nositeli „cikánského způsobu života“ v termínech „kulturní zaostalosti“ a sociální deviace. Následně ale především tím, že možné napojení představ o odlišné „mentalitě“ na sekuritizační obavy o kvalitu sociálního soužití (viz výše populární narativ) stvrdil konkrétním činem – zastřelením jednoho z místních Neromů. Z této perspektivy tedy Rudolf D. nesplnil požadavek po adaptaci na postulovaný „místní způsob života“ (srov. Kobes 2012, Ort 2022b) a – jak dále uvedli Koloman S. a Cyril D. – místní Romové ho mezi sebe nikdy pořádně nepřijali. Podle vzpomínek pamětníků byla rodina Rudolfa D. donucena k odchodu z obce především pod tlakem rodiny zavražděného vesničana, která navíc byla jedna z těch rodin, které žily v ulici obývané převážně Romy (v dokumentech označované jako „cikánská osada“) a od domu Reginy a Rudolfa D. je dělilo jen asi dvě stě metrů.[39] Odchod rodiny D. současně dával smysl i ve vztahu k popsanému způsobu utváření a udržování statusu samotných místních Romů.

Takové zarámování celého případu má svoje zjevné opodstatnění. Je zde ale nebezpečí zjednodušujícího schematismu, které nabádá přistupovat k celé situaci s určitou opatrností. Při čtení citované výpovědi Cyrila D., které aktivně přitakával i Koloman S., je především nutné si uvědomit, že první jmenovaný se narodil ve stejném roce, kdy byl Rudolf D. za vraždu odsouzen, a druhému bylo tehdy pouhých deset let. Oba muži, se kterými jsem vedl rozhovor neplánovaně dohromady (Cyril D. se přidal k rozhovoru, který jsem vedl s Kolomanem S. na zahradě jeho domu), zasazovali diskutovanou událost do určitého narativu, a právě při převažujícím důrazu na výjimečnost brekovských Romů mohlo dávat vymezení odsouzeného vraha Rudolfa D. jako přirozeně „cizího“ dobrý smysl. Jiní pamětníci ale jednoznačnou asociaci Rudolfa D. s kategorií „cizích“ a sociálně nekonformních „cikánů“ zpochybňovali. Konkrétně Olga O. (sestra Reginy D., nar. 1938 v Brekově) vzpomínala, že Rudolf D. bol „šumný, panský a rozumný človek“, který zkrátka v jeden moment neunesl ponížení od jednoho z Neromů.[40] Gunár ve své knize uvedl (patrně i na základě vyprávění starších Romů) o Rudolfovi D. následující:

> „Rudolf D. […] v Trebišove zabil gádža a bol odsúdený na 12 rokov basy. Za dobré chovanie odsedel asi 7–8 rokov. Rudo D. bol muzikantom v hre na kontru. Hrával v kapele Gustáva O. No bol aj vášnivým šachistom. Bol organizovaný v Humenskom clube šachistov. […] V roku 1956 vo večerných hodinách v Brekovskej krčme Rudolf D. zastrelil […] Andreja D., [ktorý]

39 Tamtéž.

40 Rozhovor s Olgou G. (nar. 1938), nahrán autorem 22. 6. 2022 v Brekově, slovensky (soukromý archiv autora).

> s rodinou býval tiež v lokalite Hušták [tj. v ‚cikánské' ulici] v Brekove. [Andrej D.] [n]enávidel Rómov a zle sa k nim správal. Rudolf D. […] nebol fyzicky vyrovnaným partnerom Andreja D., dostal veľkú zlosť a nemohol zniesť poníženie, ktorého sa mu dostalo od gádža Andreja D." (Gunár 2010: 49)

A dále na jiném místě:

> „[Rudolf D.] [h]ral šachy a karty vo vyššej spoločnosti. Vedel sa vyštafírovať, za čo ho Regina zbožňovala. Nezniesol urážky a ponižovanie, preto vraždil z veľkej zlosti a fyzickej slabosti." (tamtéž: 105)

Jakkoliv tyto popisy nestojí v rozporu s „odlišnou mentalitou" podmíněnou původem v jiné obci, tak jak Rudolfa D. charakterizoval Cyril D., je zjevné, že obraz „šumného" a „rozumného" šachisty a muzikanta úplně nezapadá do figury sociálně nekonformního „cikána", jeho účast v místní romské kapele zase zpochybňuje obraz jeho nepřijetí a ukazuje na určitý stupeň etablovanosti v lokálních vztazích. Podle podrobné genealogie, kterou Gunár ve své knize zpracoval, přitom musel být Rudolf D. s brekovskou rodačkou Reginou minimálně od roku 1944, kdy se jim (už patrně v Brekově) narodil první syn. To přitom podpořil svými vzpomínkami i jiný ze synů Rudolfa a Reginy, Aladár (nar. 1950),[41] který zdůraznil, že jeho otec měl s ostatními „Cikány" (sám se vymezoval vůči označení „Romové", viz předchozí poznámka pod čarou) dobré vztahy (shodně s Gunárem to doložil jeho členstvím v místní romské kapele). Aladár D. ale odkázal k širší společenské participaci svého otce i mimo vztahy s brekovskými Romy – otec podle něj jakožto „velice inteligentní člověk" založil s místním učitelem tělovýchovnou jednotu Vápenka. Aladár současně vzpomínal, že jako děti si běžně hráli s dětmi zavražděného vesničana a tragický konflikt jejich otců je tak měl do jisté míry míjet.

Je zřejmé, že pozice Rudolfa D. v lokálně vymezeném společenství měla ambivalentní rysy. S obcí ho pojily určité příbuzenské (skrze napojení na rodinu místní rodačky Reginy), socio-ekonomické (člen kapely) a kulturní vazby (člen šachového klubu v Humenném a spoluzakladatel tělovýchovné jednoty). Tyto vazby byly rovněž genderově podmíněné. Jako muž se zjevně účastnil sociálního života patriarchálního vesnického společenství. Ať už jako člen tradičně romské

41 Aladár D. (nar. 1950) zůstal žít v Česku a s Romy v Brekově už sám kontakt neudržoval. Vzhledem k probíhající pandemii Covid-19 mi poskytl jeden online rozhovor přes Skype, mou pozdější žádost o další rozhovor již odmítl s tím, že si nechce povídat ani o Romech, ani o Brekově. Sám měl na Brekov hezké vzpomínky a uvedl, že se odtamtud nechtěl stěhovat, ale že už současně v Česku začal nový život. Pro zaměření této kapitoly je příznačné, že hned od začátku našeho rozhovoru se vymezoval vůči tomu, že by byl sám Romem a dokonce tvrdil, že v Brekově nikdy Romové nežili. Přistoupil až na označení „občané cikánského původu" a tím i na výše popisovanou dominantní logiku „cikánství" jako socio-kulturní, nikoliv etnické kategorie. (Rozhovor s Aladárem D. [nar. 1950], nahrán autorem 21. 9. 2021 online, česky [soukromý archiv autora]). Za zprostředkování rozhovoru vděčím Eleně Cinové.

kapely, ale např. i skrze setkávání s ostatními muži v místní hospodě. Na druhé straně zde byly okolnosti, které ho z lokálního společenství potenciálně vylučovaly. Od místních Romů jej odlišoval původ v jiném východoslovenském regionu a mohl tak být vydělován jako „cizí", což je rovina, kterou zdůraznili někteří pamětníci v souvislosti s vystěhováním jeho rodiny. Spolu s ostatními brekovskými Romy ale mohl být vydělovaný do podřadného postavení skrze asociaci s rasizovanou kategorií „cikánství". Tuto rovinu vztahů akcentuje Gunár, který předkládá příběh muzikanta, který hrál „šachy a karty vo vyššej spoločnosti", a který „vraždil z veľkej zlosti a fyzickej slabosti", když neunesl ponížení od „gádže", který „nenávidel Rómov". V Gunárově pojetí se jedná o silnou výpověď o prožitku protiromského rasismu a o jeho afektivní rovině. V polovině šedesátých let se kategorie „cikánství" dostává do hry v souvislosti s Rudolfem D. a jeho rodinou znovu, tentokrát ovšem v pojetí centrálně ustanovené politiky přesídlení. Napojení na tuto kategorii umožnilo Rudolfově ženě Regině D. – majitelce domu v Brekově – svoji nemovitost odprodat v rámci „likvidace cikánských chatrčí" a odstěhovat se do Česka, a to v situaci, kdy bylo po Rudolfově návratu z vězení setrvání v obci neudržitelné.

4.6 Vysídlení jako způsob řešení lokálních konfliktů

Pokud argumentuji, že celý zmiňovaný případ, od vraždy po vystěhování jednotlivé rodiny, měl co do činění s vyjednáváním kategorie „cikánství", lze jej současně stručně komparovat se způsoby řešení podobných konfliktů v jiných obcích východoslovenského regionu. Je to příklad obce Vlachovo (okr. Rožňava), kde mělo dojít k vraždě neromského vesničana v únoru roku 1966, a příklad obce Hostovice (okr. Snina, tehdejší okr. Humenné), kde přibližně ve stejném období skončil po vesnické rvačce jeden z Neromů s poraněními v nemocnici. Vzhledem k limitovanému prostoru se zde omezím na shrnutí způsobu řešení obou konfliktů (podrobněji k oběma případům viz Ort 2023 [v přípravě], 2024 [v přípravě]; též Zapletal 2012: 61).

Jakkoliv za ni byl odsouzen jednotlivec (Zapletal 2012: 61), vražda neromského vesničana v obci Vlachovo byla rámována kolektivní vinou Romů, kteří byli z obce násilně vyhnáni do Česka a vyhrocené protiromské nálady byly v obci patrné ještě v době mého výzkumu.[42] I konflikt v Hostovicích skončil vyhnáním/vystěhováním všech Romů z obce.[43] Při mých rozhovorech s romskými pamětníky v regionu se ale ukázalo, že v obci žila ještě jedna romská rodina, která se měla těšit značně vyššímu sociálnímu statusu, jako jediná romská žila přímo

42 Rozhovor s Dušanem K. (nar. 1965), nahrán autorem 2. 6. 2019 ve Snině, slovensky (soukromý archiv autora).

43 Viz rozhovor s paní Margitou Hlaváčovou (nar. 1954) [online] https://www.pametromu.cz/index.php/pametnici-prehled/101-hlavacova-margita

44 Rozhovor s Máriou K. (nar. 1950), nahrán autorem 29. 5. 2019 ve Stakčíně, slovensky (soukromý archiv autora).

v neromské zástavbě a s Romy žijícími v „osadě“ ji nepojily příbuzenské vazby, jen paternalistický kmotrovský vztah.[44] Tato rodina nejen, že nebyla zmiňována v dobových zprávách o „cikánech“, které se týkaly této obce, přímo se jí nedotklo ani v podstatě kolektivní vyhnání Romů – jakožto „cikánů“ – z osady. Pokud se tedy Romům v Brekově dařilo uplatňovat kategorii etablovaných „civilizovaných cikánů“ a dominantně chápaná kategorie „cikánství“ ulpěla na jednotlivci, a ve Vlachově do ní byli zahrnuti (a následkem toho i vyhnáni) kolektivně všichni Romové, v Hostovicích to byla naopak jediná rodina, která si držela své etablované postavení, a dominantní kategorie ulpívala pouze na obyvatelích osady.

5 Závěr

Tento text předkládá konkrétní příklady, které vybízejí k obezřetnému čtení kategorie „cikánství“ v archivních pramenech vztahujících se k období socialistického Československa, ale i šířeji k jiným historicko-společenským kontextům. Při etnograficky informovaném přístupu ke studiu romské historie jsem ale v textu vykročil z pouhého konstatování nezaměnitelnosti oficiálně postulované kategorie „cikánství“ s kategorií etnické (sebe-)identifikace. To, na co zde poukazuji, je fungování této kategorie v komplexní struktuře lokálně ukotvených socio-ekonomických hierarchií, ve kterých se oficiální ideologie potkávaly s lokálně utvářenými významy a tyto byly situačně vyjednávány. Lze přitom shrnout, že kategorii „cikánství“ je vždy nutné číst nejen ve vztahu k dobově specifickým diskursům, ale rovněž lokálně specifickým a historicky podmíněným procesům.

Text současně ukazuje na pestré pozice Romů v socio-ekonomických sítích aktérů a vztahů, včetně vztahu mezi Romy samotnými. Jak z dopisů romských televizních diváků, tak z postojů a jednání Romů v Brekově přitom vyplývá, že Romové nestáli vně struktur, ve kterých jsou vyjednávány různé významy navázané na sledované kategorizace, ale byli jejich plnohodnotnou součástí. Z tohoto pohledu lze pro sledované období konstatovat, že „cikánství“ zde nefigurovalo jako nositel různých společenských stereotypů, ale jako kategorie, která se podílela na strukturování společenských vztahů, chápání sociálního statusu, a tedy i sociální mobility.

Tato studie tedy současně ukazuje na určité historické kontinuity takového způsobu vymezování vztahů v rasizovaných společenských strukturách (srov. např. Abu Ghosh 2008, Grill 2015b, Horváth 2012, Hübschmannová 1999, Kovai 2012, Ort 2022b), kde se kategorie „cikánství“ nepodílí pouze na vydělování Romů z neromských společností, ale vymezování vztahů mezi Romy samotnými. Nakonec to totiž byla právě logika oficiální asimilační politiky, která utvrzovala mnohé Romy v tom, že pokud se budou úspěšně zbavovat charakteristik „cikánství“, stanou se z nich plnohodnotní členové socialistické společnosti (srov. Horváth 2012: 129). V této logice tedy většina

romských autorů reakcí na televizní vysílání, ale i Romové v Brekově, sami sebe z dominantně formované kategorie „zaostalého cikána" vydělovali a přesouvali ji na jinak vymezenou skupinu Romů.

Ukázal jsem nicméně, že strategii „unikání cikánství" (Abu Ghosh 2008) nebo „emigrace z cikánství" (Hübschmannová 1999) nelze jednoduše spojovat (výhradně) s logikou dobové asimilační politiky, když podobně rezonuje i s figurou „slušného/civilizovaného cikána", postulovanou v diskursu populárním, a je tedy hlouběji ukotvena v rasizovaných strukturách společenských vztahů (viz též Baloun 2022). Podobně jako kategorie „slušného cikána" sloužila u neromských diváků k legitimizaci vlastních protiromských postojů, i Romové se přistoupením na logiku, ve které akcentace „slušnosti/civilizovanosti" stvrzovala zakořeněnou asociaci „cikánství" s „kulturní zaostalostí" a sociální deviací, podíleli na reprodukci silně rasizovaných společenských hierarchií.

Naznačil jsem přitom, že ani jednání brekovských Romů nemuselo být zcela determinováno dominantním požadavkem po zakrytí veškerých rysů, které by je usvědčovaly z odlišnosti a potenciálně tedy z „cikánství" jako kategorie společenské nonkoformity. I zde totiž některé pramenné zmínky ukazují na to, že si Romové z Brekova jednak udržovali určitou kulturní svébytnost, formulovali zájmy (brekovských) Romů jako skupiny a současně i pojmenovávali limity proklamovaného rovnostářství socialistické společnosti právě ve vztahu k Romům jako skupině. Z tohoto pohledu vyvstává otázka, jak interpretovat sdílení dominantní logiky sociálních vztahů, které jsem doložil v mnohých dobových textech romské provenience. Svou úlohu mohl jistě sehrát pragmatický vztah k dobové politice, který se odrážel v instrumentalizaci oficiálního jazyka. Podobně lze na straně Romů uvažovat o internalizaci dominantních diskursů v marginalizovaném společenském postavení. Tato vysvětlení mají společný problém: odsouvají Romy do pozice těch, kteří vždy teprve reagují na jakoby zvnějšku přicházející produkty mocenských struktur, upírají Romům plnohodnotnou participaci v těchto strukturách a reprodukují jejich pozici jako „přirozených" společenských outsiderů. Daleko spíše než z hlediska diskuse o autenticitě, mi připadá nosné podobné projevy Romů v historických pramenech vzít vážně a sledovat je jako možnou součást jejich vlastních svébytných představ o světě a vlastní pozici v něm.

Prameny

Archivy

Archív RTVS v Bratislave
Národní archiv v Praze (NA)
Štátný archív v Prešove – Humenné (ŠOkA Humenné)
Štátný archív v Prešove – Nižná Šebastová (ŠAPO Nižná Šebastová)
Štátný archív v Košiciach – Košice (ŠAKE Košice)

Rozhovory

Rozhovor s Kolomanem Gunárem (nar. 1948), nahrán autorem 28. 5. 2019 v Brekově, slovensky (soukromý archiv autora).
Rozhovor s Máriou K. (nar. 1950), nahrán autorem 29. 5. 2019 ve Stakčíně, slovensky (soukromý archiv autora).
Rozhovor s Dušanem K. (nar. 1965), nahrán autorem 2. 6. 2019 ve Snině, slovensky (soukromý archiv autora).
Rozhovor s Aladárem D. (nar. 1950), nahrán autorem 21. 9. 2021 online, česky (soukromý archiv autora).
Rozhovor s Kolomanem S. (nar. 1946) a Cyrilem D. (nar. 1956), nahrán autorem 21. 6. 2022 v Brekově, slovensky (soukromý archiv autora).
Rozhovor s Olgou G. (nar. 1938), nahrán autorem 22. 6. 2022 v Brekově, slovensky (soukromý archiv autora).

Internetové zdroje

Prague Forum for Romani Histories (n.d.). Dostupné z: http://www.romanihistories.usd.cas.cz/home/ [cit. 24. 7. 2023].
Rozhovor s neromským vesničanem z Brekova [online]. Dostupné z: http://www.brekov.eu/30-vapenka.htm [cit 17. 6. 2022].
Rozhovor s paní Margitou Hlaváčovou (nar. 1954) [online]. Dostupné z: https://www.pametromu.cz/index.php/pametnici-prehled/101-hlavacova-margita [cit. 17. 6. 2022].

Literatura

Abu Ghosh, Y. 2008. *Escaping gypsyness: work, power and identity in the marginalization of Roma.* Dizertační práce. Praha: FF UK.

Abu-Lughod, L. 1990. The romance of resistance: tracing transformation of power though Bedouin women. *American Ethnologist* 17 (1): 41–55.

Agocs, A. 2003. Sociálna identifikácia Bajášov na Slovensku. *Etnologické rozpravy* 2: 41–53.

Ahmed, S. 2014. The cultural politics of emotion. Edinburgh: Edinburgh University Press. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203700372.

Baloun, P. 2022. *Metla našeho venkova!: Kriminalizace Romů od první republiky až po prvotní fázi protektorátu (1918–1941).* Praha: Scriptorium.

Crenshaw, K. 1991. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Standford Law Review* 43 (6): 1241–1299.

Das, V., Poole, D. 2004. State and its margins. Comparative ethnographies. In: Das, V., Poole, D. (eds.). *Anthropology in the margins: comparative ethnographies.* Santa Fe: SAR Press, 3–33.

Davidová, E. 1965. *Bez kolíb a šiatrov.* Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.

Donert, C. 2017. *The rights of the Roma. The struggle for citizenship in postwar Czechoslovakia.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fedič, V. (ed.) 2001. *Východoslovenskí Rómovia a 2. svetová vojna.* Humenné: REDOS.

Foucault, M. 1982. Afteword: the subject and power. In: Dreyfus, H., Rabinow, P. (eds.). *Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 208–226.

Foucault, M. 1978. *The history of sexuality. Vol. 1: An introduction*. New York: Random House.

Gal, S. 1993. Diversity and contestation in linguistic ideologies: German speakers in Hungary. *Language in Society* 22 (3): 337–359.

Gal, S. 1995. Review: language and the "arts of resistance". Reviewed work: Domination and the arts of resistance: hidden transcripts by James Scott. *Cultural Anthropology* 10 (3): 407–424.

Grill, J. 2015a. 'Endured labour' and 'fixing up' money: the economic strategies of Roma migrants in Slovakia and the UK. In: Brazzabeni, M. et al. (ed.). *Gypsy economy: Romani livelihoods and notions of worth in the 21st century*. New York, Oxford: Berghahn, 88–106.

Grill, J. 2015b. Historické premeny štruktúry medzikultúrnych vzťahov. Formy spolužitia v prípade Tarkoviec na východnom Slovensku. In: Podolinská, T., Hrustič, T. (eds.). *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: Veda, 146–171.

Gunár, K. 2010. *História osídľovania obce Brekov Rómami.* [vlastním nákladem]

Guy, W. 1977. *The attempt of socialist Czechoslovakia to assimilate its Gypsy population.* Dizertační práce. Bristol: University of Bristol.
Haišman, T. 1999. Romové v Československu v letech 1945–1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady. In: *Romové v ČR (1945–1998)*. Praha: Socioklub, 137–183.
Hajská, M. 2012. „Ame sam Vlašika, haj vorbinas vlašika!" (My jsme Olaši a mluvíme olašsky!). Nástin jazykové situace olašských Romů z východního Slovenska v etnicky smíšené komunitě. *Romano džaniben* 19 (2): 35–53.
Hajská, M. 2015. Gadžikanes vaj romanes? Jazykové postoje olašských Romů jedné východoslovenské komunity ke třem místně užívaným jazykům. In: Podolinská, T., Hrustič, T. (eds.). *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: Veda, 346–373.
Hajská, M. 2020. Forced settlement of Vlach Roma in Žatec and Louny in the late 1950s. *Slovenský národopis / Slovak Ethnology* 68 (4): 340–364.
Hajská, M. 2022. "We had to run away": The Lovára's departure from the Protectorate of Bohemia and Moravia to Slovakia in 1939. *Romani studies* 32 (1): 51–83.
Hajská, M. 2024 [v přípravě]. *The Stojkas. Spatial mobility and territorial anchorage of Vlax Roma – Lovara in former Czechoslovakia.* Praha: Karolinum.
hooks, b. 1984. *Feminist theory: from margin to center.* Boston: South End Press.
Horváth, K. 2012. Silencing and naming the difference. In: Stewart, M. (ed.). *The Gypsy 'menace'. Populism and the new anti-Gypsy politics.* London: C. Hurst & Co, 117–136.
Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku: historicko-etnografický náčrt.* Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
Hübschmannová, M. 1993. *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.
Hübschmannová, M. 1998. Economic stratification and interaction (Roma, an ethnic jati in East Slovakia). In: Tong, D. (ed.). *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*. New York: Garland Publishing, 233–270.
Hübschmannová, M. 1999. Od etnické kasty ke strukturovanému společenství. In: *Romové v České republice 1945*–1998. Praha: Socioklub, 115–136.
Hübschmannová, M. 2005. *Po židoch cigáni. I. díl, (1939–srpen 1944): svědectví Romů ze Slovenska 1939–1945*. Praha: Triáda.
Jandáková, L., Habrovcová, J. 2022. „Tak jak to bylo". In: Fečová, O. *Den byl pro mě krátkej. Paměti hrdé Romky.* Praha: Paseka, Kher, 177–183.
Jurová, A. 1993. *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Spoločenskovedný ústav Slovenskej akadémie vied v Košiciach, Goldpress.
Jurová, A. 2008. Rómska menšina na Slovensku v dokumentoch, 1945–1975. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV.

Kobes, T. 2012. „Naši Romové“ – difrakční vzorce odlišnosti východoslovenského venkova. *Romano džaniben* 19 (2): 9–34.
Kovai, C. 2012. Hidden potentials in “naming the Gypsy”: the transformation of the Gypsy-Hungarian distinction. In Stewart, M. (ed.). *The Gypsy “menace”, populism and the new anti-Gypsy politics*. London: C. Hurst & Co, 281–294.
Levi, G. 2001. On microhistory. In: Burke, P. (ed.). *New Perspectives on Historical Writing*. University Park: Pennsylvania State University Press, 96–119.
Lüdtke, A. (ed.) 1995. *The history of everyday life. Reconstructing historical experiences and ways of life.* Princeton: Princeton University Press.
Mann, A. B. 2018. *Rómski kováči na Slovensku.* Bratislava: Úľuv.
Medick, H. 1987. “Missionaries in the row boat ”? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history. *Comparative Studies in Society and History* 29 (1): 76–98.
Ort, J. 2021. Romové jako místní obyvatelé? Přináležení, cikánství a politika prostoru ve vesnici na východním Slovensku. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 57 (5): 581–608.
Ort, J. 2022a. Belonging, mobility, and the socialist policies in Kapišová, Slovakia. *Romani studies* 32 (1): 23–50.
Ort, J. 2022b. *Facets of a harmony. Roma and their locatedness in eastern Slovakia.* Prague: Karolinum Press.
Ort, J. 2023 [v přípravě]. Vyhnání Romů z Vlachova v dokumentech. *Romano džaniben* 30 (2).
Ort, J. 2024 [v přípravě]. *Roma agents of the ‘gypsy question’. Belonging, mobility, and resettlement policy in Czechoslovakia in the 1960s.* Prague: Karolinum Press.
Pavelčíková, N. 2004. *Romové v českých zemích v letech 1945–1989*. Praha: Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu PČR.
Sadílková, H. 2013. Čí jsou to dějiny? Dosavadní přístupy k interpretaci poválečných dějin Romů v ČS(S)R. *Romano džaniben* 20 (2): 69–86.
Sadílková, H. 2016. *Poválečná historie Romů ve vzpomínkách pamětníků: Možnosti rekonstrukce poválečné migrace vybrané skupiny Romů ze Slovenska do českých zemí.* Dizertační práce. Praha: FF UK.
Sadílková, H. 2017. Resettling the settlement. From recent history of a Romani settlement in south-eastern Slovakia. In: Kozhanov, K., Halwachs, D. (eds.). *Festschrift for Lev Cherenkov*. Graz: Grazer Romani Publikationen, 339–351.
Sadílková, H. 2020. The postwar migration of Romani families from Slovakia to the Bohemian lands: a complex legacy of war and genocide in Czechoslovakia. In: Adler, E. R., Čapková, K. (eds.). *Jewish and Romani families in the holocauts and its aftermath*. New Jersey, London: Rutgers University Press, 190–217.

Sadílková, H., Slačka, D., Závodská, M. 2018. *Aby bylo i s námi počítáno: Společensko-politická angažovanost Romů a snahy o založení romské organizace v poválečném Československu.* Brno: Muzeum romské kultury.

Shmidt, V. 2022. The rights of the Roma: the struggle for citizenship in postwar Czechoslovakia by Celia Donert (review). *Romani studies* 32 (1): 140–144.

Shmidt, V., Jaworsky, B. N. 2020. *Historicizing Roma in central Europe: between critical whitness and epistemic injustice.* London: Routledge.

Slačálek, O. 2023. Toto není český Floyd. Romové a cesta postkoloniální teorie do střední Evropy. *Romano džaniben* 30 (1): 119–131.

Sokolová, V. 2008. *Cultural politics of ethnicity: discourses on Roma in communist Czechoslovakia.* Soviet and Post-Soviet Politics and Society 82. Stuttgart: Ibidem-Verlag.

Spurný, M. 2011. *Nejsou jako my: česká společnost a menšiny v pohraničí (1945–1960).* Praha: Antikomplex.

Šotola, J., Polo, M. R. (eds.). 2016. *Etnografie Sociální Mobility: Etnicita, Bariéry, Dominance.* Olomouc: Vydavatelstvi Filozoficke fakulty Univerzity Palackého v Olomouci.

Tauber, E., Trevisan, P. 2019. Archive and ethnography – the case of Europe's Roma and Sinti (19th–20st centuries): an introduction. *La Ricerca Folkorica* (74): 3–12.

Theodosiou, A. 2004. 'Be-longing' in a 'doubly occupied place': the Parakalamos Gypsy musicians. *Romani studies* 14 (2): 25–58.

Tsing, A. L. 1994. From the margins. *Cultural Anthropology* 9 (3): 279–297.

Uhlová, S. 2023. Co bude s potomky báby Jolany? Příběh českých Romů. *A2* (11). [online] Dostupné z: https://www.advojka.cz/archiv/2023/11/co-bude-s-potomky-baby-jolany [cit. 31. 7. 2023].

Zapletal, T. 2012. Přístup totalitního státu a jeho bezpečnostních složek k romské menšině v Československu (1945-1989). In: *Sborník archivu bezpečnostních složek* Sv. 10. Praha: Archiv bezpečnostních složek, 13–83.

| Tomáš Reichel[1]

Zkušenosti Romů ve světě dominance neromské normality[2, 3]

The Romani experience in a world of domination of non-Romani normality

Abstract

The text is based on interviews with two university-educated Roma, Zdeněk and Věrka. It presents their everyday experiences with the surrounding, mostly non-Romani, world. In order to emphasise the narrators' agency, impressions and interpretations of these experiences, if thematized, are also presented. The author grounds his discussion of this material in the book Black Skin, White Masks, in which Frantz Fanon focuses on the inequality of group identities on the example of the lived experiences of colonised people. He identifies the power behaviours of the non-Roma as rooted in the normality of racial discourse and co-constructed by the perception of Romani identity as an overarching category. In his view this further enables the non-Roma to overlook the individuality of the Roma and to base the racist narratives and related practices on a normalised notion of a priori homogenised Romani difference. At the same time, the author emphasises the diversity of experiences of racism and the ability to recognise and respond to racism as situational and temporal.

Key words

Roma, everyday experience, postcolonial thinking, social mobility, racism

Jak citovat

Reichel, T. 2023. Zkušenosti Romů ve světě dominance neromské normality. *Romano džaniben* 30 (1): 57–76.

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10281467

1 Autor je magisterským studentem romistiky na FF UK. E-mail: tomas.reichel97@gmail.com

2 Tato studie byla zpracována na základě bakalářské práce obhájené na romistice při FF UK v r. 2022.

3 Za ochotu se mnou sdílet úseky svých životů děkuji Věrce a Zdeňkovi, za trpělivost a podnětné poznámky k textu pak především Janu Ortovi a oběma recenzujícím a dále redakci časopisu *Romano džaniben.*

Úvod

Na jaře roku 2022 jsem se sešel se svou kamarádkou Věrkou, abychom nahráli jeden z rozhovorů pro můj výzkum.[4] Podobné rozhovory jsme spolu vedli už několikrát. Ostatně, byly to právě rozhovory s Věrkou, které mě k tomuto výzkumu přivedly. Věrka tehdy jakoby nic podotkla:

> „Mě by strašně zajímalo, jaké by to bylo být třeba chvilku ‚bílá', strašně by mě to zajímalo. Jestli by to potom bylo, že je člověk tlustý nebo hubený, nebo že má jinou barvu vlasů. Co by vlastně člověk řešil? Já asi nevím, jaké by to bylo."
> **T.R.: „Třeba by tam nebylo nic, a to by bylo to ono."**
> „Třeba by člověk jenom přišel a jenom by byl. A žádné pohledy, nikdo by ho necheckoval, nekontroloval."[5]

V našich rozhovorech jsem se tázal po tom, jak se jí, jakožto Romce, žije v Česku: co zažila, co zažívá, jaké pocity tyto prožitky provázely a provází. Jak koneckonců z uvedeného úryvku našeho hovoru vyplývá, jedná se o celoživotní zkušenost jedinečnou a svým způsobem absolutní. K samotnému výzkumu mě předně motivovala snaha přiblížit se „… prožitkům ‚černého' obklopeného masou ‚bílého' světa", o kterých píše Hübschmannová (1999: 16). V předkládaném textu sleduji žité všední zkušenosti dvou vysokoškolsky vzdělaných Romů, Zdeňka a Věrky, a to zkušenosti romstvím nebo „cikánstvím"[6] podmíněné.

První část textu je teoretická. S ohledem na vymezené téma nejprve práci kontextualizuji s dosavadními tematicky blízkými výzkumy mezi Romy. V kapitole druhé formuluji, s jakými teoretickými východisky operuji, dále představuji metodologii výzkumu. Jádro textu se věnuje samotným žitým zkušenostem Zdeňka a Věrky. Tyto zkušenosti zde nahlížím částečně chronologicky, a to především proto, že tato perspektiva umožňuje sledovat proměňující se Zdeňkovy a Věrčiny společenské pozice. Význam této perspektivy přitom v rozhovoru vyzdvihla sama Věrka:

> „Já myslím, že teď v dospělosti, nebo v tomhle úseku života, jsem obklopená lidmi, mezi kterými nevnímám žádný rasismus, protože jsem si vybrala práci, přátele, bydlení, a jediná konfrontace jsou krámy a nějací náhodní kolemjdoucí."[7]

4 Rozhovory jsem vedl pro svou bakalářskou práci.

5 Rozhovor s Věrkou, Praha, 16. 5. 2022. Veškeré zde odkazované rozhovory nahrál autor a jsou uloženy v jeho soukromém archivu.

6 Podobně jako jiní autoři (viz např. Olivera, Poueyto 2018: 592–593) pojmenovávám i dále rozměry vlastní sebe-identifikace endonymním kořenem „Rom", oproti připsané (a obvykle negativními atributy vymezené) kategorii, kterou označuji exonymním kořenem „cikán".

7 Rozhovor s Věrkou, Praha, 17. 1. 2022.

Zkušenosti Zdeňka a Věrky z dětství a dospívání zde představuji odděleně, vedle jejich vlastních interpretací prožitků, pokud jsme je diskutovali, následně sleduji i jimi popisované jednání Neromů v nich. Protože charakter zkušeností narátoři mnohdy interpretovali společenským a dějinným kontextem, pro jejich hlubší zachycení obracím v následující kapitole pozornost ke společenským mechanismům, které na pozadí samotných zkušeností rozpoznávám. Nakonec pak vymezuji kapitolu věnovanou soudobé všednosti. Na aktuálních příkladech ze svého života – oproti zkušenostem z dětství a rané dospělosti – popisovali narátoři vlastní postoje a strategie jednání v typických situacích. V této kapitole tedy obracím pozornost k Věrčiným a Zdeňkovým kompetencím rozpoznávat rasismus a reagovat na něj, protože tyto kompetence vyvstaly jako ústřední motiv našich rozhovorů. Struktura tohoto textu tak umožňuje paralelně s chronologickou perspektivou sledovat zkušenosti narátorů i v perspektivě individuálně emancipační.

1. Kontextualizace textu

Protože jsem s ohledem na teoretická východiska oslovil s prosbou o účast ve výzkumu Romy vysokoškolsky vzdělané, nabízí se tento text kontextualizovat v první řadě s antropologickými výzkumy sociální mobility, které akcentovaly odklon od dlouho dominujícího výzkumu mezi Romy v marginalizovaném prostředí a které se v poslední dekádě staly důležitým proudem na poli romistické antropologie v českém a slovenském prostředí. Tyto výzkumy byly realizovány většinově v prostředí (východo)slovenského venkova (např. Kobes 2012; Ort 2022; Šotola, Rodríguez Polo 2016) a jejich autoři shodně vymezují své badatelské zájmy geopoliticky prostředím obce. Uvedení autoři ve svých výzkumech sledují různorodé společenské pozice Romů, nástroje a možnosti jejich vyjednávání a v souladu s tímto badatelským záměrem obrací pozornost i k bariérám a limitům, na něž Romové při snaze o socioekonomický vzestup naráží. Na příkladu studií z konkrétních lokalit nakonec poukazují na dominantní struktury neromského světa, analyzují společenské mechanismy, ve kterých jsou Romové odsunováni do podřadného postavení, a to skrze zdánlivě přirozenou (ovšem stále kontextuální) asociaci s esencializovanou a rasizovanou kategorií „cikánství" (viz též Abu Ghosh 2008).

Oproti takovému vymezení výzkumného pole to byla Fónadová, která ve své publikaci *Nenechali se vyloučit* (2011) pojala za předmět zájmu, jejími slovy, „sociálně úspěšné Romy" a skrze rozhovory s nimi sledovala strategie, které k jejich úspěchu vedly. Autorka přitom deklarovaně vychází z diskurzu sociální marginalizace Romů a jakkoliv narátory označuje za úspěšné sociálně, za kritérium úspěchu volí „vyšší vzdělání (alespoň maturita) a důsledkem pak odpovídající zaměstnání a zdroj příjmu" (Fónadová 2011: 9). Svůj výzkum tak

koncipuje optikou „úspěchu“ ve smyslu socioekonomického vzestupu, který má vést ke společenskému začlenění dle dominantně definovaných kritérií. Sama ale přitom opomíjí kontury mocenské struktury společnosti, v jejímž rámci se tento proces odehrává.

Protože Zdeněk s Věrkou prožili dětství v devadesátých letech a částečně po přelomu tisíciletí, nabízí se poukázat i na literaturu psanou Romy, která o této etapě autobiograficky pojednává. V nedávné době ji širšímu publiku přiblížily za neobvyklé medializace autobiografie Radka Bangy – *(Ne)pošli to dál* (2021) a Patrika Bangy – *Skutečná cesta ven* (2022). Byl to především druhý z jmenovaných bratrů, který na příkladech svých životních zkušeností kriticky pojmenovává strukturální rasismus, jemuž během svého dětství a rané dospělosti jako Rom čelil, a které v jeho vyprávění tvoří klíčový kontext možností a limitů společenského začlenění a sociální mobility. Osobní příběhy dvanácti autorů (resp. pěti autorů a sedmi autorek) pak představuje sbírka *Samet Blues* (2021). Protože texty publikované v této knize sestávají ze vzpomínkových vyprávění autorů různých generací, četnost perspektiv tento postupně se etablující zájem o paměť Romů na devadesátá léta značně rozšiřuje. Předkládaný text tak lze považovat za příspěvek i do této diskuze.

2. Teoretická východiska textu a metodologie

Předmětný zájem textu tvoří žité všední zkušenosti dvou vysokoškolsky vzdělaných Romů, Zdeňka a Věrky, s jejich převážně neromským okolím. Romy vysokoškolsky vzdělané jsem oslovil předně proto, že mne zajímaly limity konceptu „integrace“, jak jej chápe majoritní logika uvažování – totiž v rovinách vzestupu vzdělání a ekonomického blahobytu. Záměrem textu je tak vedle představení samotných zkušeností Zdeňka a Věrky s obklopujícím neromským světem rozpoznávání bariér, jimž v životě čelili a čelí pouze proto, že jsou svým neromským okolím identifikováni jakožto Romové (příp. „cikáni“). Pro zachycení těchto momentů jsem s narátory hovořil o všedních zkušenostech, v přesvědčení, že všední realita v prostředí převážně neromské společnosti (jako běžný lidský kontakt v obchodě, při návštěvě lékařky či třídní klima na základní škole) o sledovaném tématu bytostně vypovídá a umožňuje zachytit jemnější mechanismy fungování protiromského rasismu v jeho každodennosti, tedy nikoliv pouze ve formě otevřených protiromských postojů.

S přístupem Fónadové se potkávám v tom, že obracím pozornost k individuálním životním trajektoriím „úspěšných“ Romů, na rozdíl od ní však kladu do centra zájmu společenské prostředí, po jehož charakteru se dotazuji způsobem vlastním dříve zmíněným antropologickým výzkumům sociální mobility.

Pro tento text je z výše uvedených autorů nosný zejména přístup Orta, který na základě dlouhodobého etnografického výzkumu v obci na východním

Slovensku sledoval vztahy mezi místními Romy a Neromy. Pro uchopení dynamiky vztahů a jejich mocenského rozměru zvolil za širší teoretický a komparativní rámec své práce dílo *Černá kůže, bílé masky,* ve kterém Frantz Fanon analýzou všedních zkušeností kolonizovaných obyvatel nahlíží podoby mocenské asymetrie společenských vztahů a její psychosociální dopady v (post)koloniální situaci. S fanonovským důrazem Ort ve svém výzkumu situovaném na východní Slovensko nakonec dochází k závěrům, že místní Romové jsou socializováni do podřadného postavení, internalizují rasové struktury, s nimiž jsou konfrontováni, přičemž si ale v situaci konstantní nejednoznačnosti udržují prostor pro vlastní subverzivní jednání a formulování vlastních, svébytných, ideologií.

Protože Fanonovo dílo *Černá kůže, bílé masky* je svědectvím o životě „barevného člověka v bílém světě", poskytuje vhodný nástroj analýzy i pro mnou pořízené rozhovory. Fanon ve svém díle prostřednictvím zkušeností vlastních, i svou klinickou praxí zprostředkovaných, představuje oblasti, kterými nerovný intersubjektivní vztah prostupuje a rozměry tohoto vztahu definuje. Tím paralelně zprostředkovává žité (a ostatně mnohdy všední) zkušenosti kolonizovaných obyvatel a popisuje společenskou praxi, která jim dala vzniknout. Když Fanon píše: „A pak nám bylo dáno čelit bílému pohledu" (2011: 112), komentuje tím deziluzi, kterou prožíval ve společnosti, ve které byl – přestože vysokoškolsky vzdělaný – konfrontován, slovy Fanona, se svým „negerstvím". Tuto společenskou praxi lze ve zkušenostech Věrky a Zdeňka rozpoznat též. Jakkoliv majoritní požadavky integrace splňují, je jim, jakožto Romům, připomínán jejich etnický původ, indikující zde apriorní odlišnost chápanou v termínech společenské nenormality a připsaných charakteristik „cikánství".

Vyústění nerovného společenského postavení bělochů a černochů identifikuje Fanon v komplexu méněcennosti, do kterého byli kolonizovaní černoši socializováni. Zatímco *Černá kůže, bílé masky* je současně psychoanalytickým rozborem konstrukce psychiky kolonizovaného člověka, já se zkušeností Věrky a Zdeňka tímto způsobem dotýkat nebudu. Skrze Fanonovo dílo ale níže rozpoznávám povahu nerovného vztahu, na jehož základě Neromové do interakcí se Zdeňkem a Věrkou vstupují, a/nebo jej samotným charakterem interakce re/produkují.

Po metodologické stránce výzkum, z něhož tento text vychází, sestával ze série hloubkových kolaborativně zpracovaných rozhovorů. Jak jsem již předeslal, s Věrkou jsme dobří přátelé a témata, o nichž tento text pojednává, jsme spolu již dříve mnohokrát diskutovali. Zdeňka jsem oproti tomu před začátkem výzkumu neznal, což se odrazilo jednak v potřebě hlubší diskuze Zdeňkových životních reálií a etap, které mi byly zcela neznámé, jednak jsem se snažil v rozhovorech vystupovat aktivněji, abych nebyl jen anonymním zapisovatelem Zdeňkova příběhu. Ve vedení rozhovorů se to projevovalo častým doptáváním se na okolnosti diskutovaných zkušeností, ale i mojí snahou ujasňovat si, zda Zdeňkova sdělení správně chápu.

Kromě různého charakteru mého vztahu tazatele k oběma participantům se brzy ukázaly jako odlišné i diskutované životní trajektorie narátorů, čemuž jsem strukturu i délku rozhovorů přizpůsobil. Zdeňkovi jsem před prvním rozhovorem představil koncept výzkumu, samotný rozhovor jsem pak zahájil prosbou o autobiografické vyprávění. Naše hovory se nesly volně, asociací a paralel konkrétních zkušeností jsme využívali k diskuzi dalších. Chronologické perspektivy biografického vyprávění jsme se přesto víceméně drželi až do popisovaného dospělého věku. V druhém rozhovoru jsme se pak v první části vrátili k hlubší tematizaci mnou vybraných zkušeností, v části druhé jsme navázali na Zdeňkovo vyprávění etapou současnosti, kdy jsme se více zaměřili na Zdeňkovo uvažování o sledovaných interakcích a jeho aktérství v nich. Za jazyk našich rozhovorů jsme zvolili romštinu, z tohoto důvodu též v hlavním textu citace z našich hovorů uvádím v romštině a svůj překlad do češtiny ponechávám v poznámce pod čarou.

S Věrkou jsme naopak při prvním rozhovoru biografické vyprávění vynechali, jelikož jsme předmět výzkumu i některá z dílčích témat (za všechny zde uvádím např. permanentní dohled ochranky během nákupu v obchodě) diskutovali již dříve. Protože jsme nechtěli hovořit o životních událostech a okolnostech, o kterých jsme dříve nemluvili ani jako přátelé, zaměřili jsme se již v prvním rozhovoru na zkušenosti samotné, chronologické struktury rozhovoru jsme se nicméně drželi.

Oba participanty jsem následně oslovil s prosbou o diskuzní setkání, svého druhu třetí rozhovor, jehož předmětem již nebylo sledování zkušeností narátorů, ale způsob zpracování výzkumu. Cílem tohoto setkání byla důslednost při nakládání s citlivými osobními prožitky, doptání se na doplňkové informace týkající se spíše faktické přesnosti (např. v jaké třídě participant prožil tu kterou zkušenost) a vyvarování se případných dezinterpretací zpracovávaných zkušeností. Tento rozměr výzkumu byl rovněž inspirován představeným teoretickým rámcem, který se současně snaží odrážet: jeho záměrem je snaha o partnerštější pojetí rolí. Tyto rozhovory proběhly také odděleně a s participanty jsem při nich řešil i otázku jejich anonymizace s ohledem na informace předkládané v citovaných částech hovorů. Úvodní představení Zdeňka a Věrky na začátcích následujících kapitol jsou dalším z výstupů tohoto setkání.

3. Zdeňkovo dětství a raná dospělost

Zdeněk vyrůstal v devadesátých letech v malém českém městě. Jeho primární socializační prostředí tvořila užší a rozšířená romská rodina. V tomto městě též chodil do školky, na dvě základní školy a na střední školu. Bakalářské studium Zdeněk absolvoval v Praze, kam se za tím účelem přestěhoval, v době našich rozhovorů studoval magisterský obor v zahraničí a pracoval jako výzkumný pracovník.

Protože Zdeňkův prostor primární socializace představovala romská rodina, setkal se s neromským okolím poprvé v rámci kolektivu školky.

„Akor, sar somas čhavoreske, ta me baruvavas ča maškar o Roma, man na has gadžikane kamarata. Lengere daja o dada na kamenas, hoj amenca te phirkeren avri. A hin kajso, kaj me na bešavas andro romano gav abo andro varesavo ghetto, me bešavas andro foros. A the avka, the te bešavas andre foros, phiravas andre školka, ta amen samas pre sera le gadžendar.“[8]

Zdeněk vyrůstal, svými slovy, stranou Neromů, a to i poté, co nastoupil na základní školu. Obdobné limity v navazovaní vztahů Zdeněk popisoval i pro venkovní prostředí s kluky, se kterými chodil hrát fotbal. Nad rámec hraní fotbalu se podle jeho slov více nepřátelili. Když jsme společně o příčinách vydělení z neromského světa diskutovali, kromě vůle rodičů jeho neromských vrstevníků uváděl i důvody další: odlišné zvyky (např. ne/dělení se o jídlo) a specifickou slovní zásobu, kterou neznal (např. slova jako „výborný“ nebo „super“). Zdeněk tak vyrůstal ve světě, kde:

„Sar som khere, avres, a sar som andre škola, ta hin aver svetos.“[9]

Když byla Zdeňkova základní škola zavřena pro nedostatek žáků, přestoupil do šesté třídy na jinou. Toto období označil za náročné, jednak proto, že vstoupil do kolektivu, kde již byly společenské vztahy rozvinuty, jednak proto, že se po odchodu dvou romských spolužaček ocitl ve třídě jako jediný Rom. Na této škole se Zdeněk setkal s fyzickou šikanou, jejíž okolnosti zpětně zdůvodnil hledáním vlastního místa ve světě, které v tomto věku jeho spolužáci zažívali.

„Oda ola čhave keren, te hine andre kajso vekos. Džanes? Hin len problemi a te hin vareko aver, thulo, kuľaročno, na džanav savo, kalo – no ta oda hin lengero terčos.“[10]

Zdeněk se tehdy na zažívanou šikanu rozhodl reagovat deklarací vlastního romství a svým spolužákům jej zprostředkovat představováním vlastní kultury. Nástrojem se mu stal školní časopis vzniklý z iniciativy jedné učitelky a jednoho učitele. Byl požádán, aby přispíval rubrikou věnující se Romům.

„No a avľom upre, hoj man oda bavinlas, no a avľom upre, hoj mange kampelas te dosikhľol feder čechiko čhib. A avka me chudľom e motivacija,[11] *bo arakhľom peskero svetos andre.“*[12]

8 Rozhovor se Zdeňkem, online, 11. 11. 2021, překlad autor: „Já jsem jako dítě vyrůstal jen mezi Romy, neromské kamarády jsem neměl. Jejich rodiče nechtěli, aby s námi chodili ven. A to není tak, že bych vyrůstal v romské osadě nebo v nějakém ghettu, já jsem bydlel ve městě. A přestože jsem bydlel ve městě, chodil jsem do školky, tak jsme byli od Neromů oddělení.“

9 Rozhovor se Zdeňkem, online, 11. 11. 2021, překlad autor: „Když jsem doma, jinak, a když jsem ve škole, tak je to jiný svět.“

10 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „Tohle ty děti dělají, když jsou v takovém věku. Víš? Mají problémy a jak je někdo jiný, tlustý, brýlatý, nevím jaký, černý – tak je jejich terčem.“

11 Zdeněk hovoří o motivaci ke studiu na střední škole.

12 Rozhovor se Zdeňkem, online, 11. 11. 2021, překlad autor: „No a zjistil jsem, že mě to baví, no a došlo mi, že se potřebuji zlepšit v češtině. A tak jsem našel motivaci, protože jsem v tomhle objevil vlastní svět.“

Že se stal Zdeněk terčem šikany proto, že je Rom (nebo jeho slovy „černý"), jakkoli to zmínil na posledním místě, osvětluje i následující prožitek, ve kterém jeho spolužáci s esencializovanou kategorií „cikánství" (třebaže implicitně) operují:

> *„Has amen e chemija a e učiťelka phenel, že máme referáty a či hin amenge, kaj šaj peske te viťiskinas avri. A me phenďom, hoj hi, hoj amen hin khere e ťiskarna. Oda has akor, so cinďam perširaz o počitačis, oda has andro berš dva tisíce čtyři, pět. Ta na sakones has počitačis. A me akor phenďom, hoj amen has počitačis a o rakle chudle te tleskinel. Džanes, kajse situaciji has. […] Me prosťe pre lende dikhavas a džanavas, kaj našťi lenge oda visvjetlinel, aňi te phenel avri, bo jon oda na achaľona. Bo len na has ola zkušenost. Jon na dikhle ňič lačho le Romendar, džanes? A adaďives bi oleske phenavas, kaj ole čhaven ča has ajsi vihoda, kaj hine Čechi andre peskero than. Džanes? Kaj oda hin mejnstrimos, hoj len hin oda peskero narativos, andre savo zaperen a so jon keren."* [13]

Když jsme o této zkušenosti dále diskutovali, Zdeněk ji zpětně nahlížel jako střet normality, ve které jeho spolužáci mohli takto jednat s ohledem na moc, kterou, jakožto „Češi" (zde tedy Neromové) disponovali.

> *„Me džanavas, kaj mange has šukar romano dživipen khere, aľe tiž džanavas, kaj kole rakle hine diline, bo na džanenas oda. […] Man na has sar lenge te prethovel, […] bo džanes so, me našťi keravas komparacija, sar maškar o Čechi, sar maškar o Roma, te man na has čechika kamarata, ta na džanavas."* [14]

Zdeněk tak byl při tomto prožitku konfrontován s tím, že nedisponuje neromskou normalitou svých spolužáků. Přestože Zdeňkova rodina tiskárnu vlastnila, bylo mu připomenuto „jeho" „cikánství", které bylo v jednání jeho spolužáků vymezeno méněcennými vlastnostmi, včetně chudoby. Nehledě na faktickou povahu věci byl narativ neromských spolužáků konstruován na principu, kde „hřích je negerský, jako je ctnost bílá", jak tuto převahu rasistického narativu vyjádřil Fanon (2011: 131). V kontextu této životní etapy mi pak Zdeněk vyprávěl od ostatních zcela odlišný prožitek, a to v podobě setkání se „svým":

13 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „Měli jsme chemii a učitelka říká, že máme referáty a jestli máme kde si je vytisknout. A já jsem řekl, že jo, že doma máme tiskárnu. To bylo tehdy, co jsme si poprvé koupili počítač, to bylo v roce dva tisíce čtyři-pět, to neměl každý počítač. A já jsem tehdy řekl, že máme počítač a spolužáci začali tleskat. Víš, takovéhle situace to byly… Já jsem prostě na ně koukal a věděl jsem, že jim to nemůžu vysvětlit, protože by to nepochopili. Protože takovou zkušenost neměli. Oni od Romů nečekali nic dobrého, víš? A dneska bych řekl, že ti kluci měli jen takovou výhodu, že to byli Češi a žili ve své zemi. Víš? Že je to mainstream, že maj svůj narativ, do kterého zapadají a který utváří."

14 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „Já jsem věděl, že mám doma hezký romský život, ale současně jsem taky věděl, že jsou ti kluci hloupí, protože to neví. […] A neměl jsem, jak jim to předat, […] protože víš co, já jsem nemohl srovnat, jak je to mezi Čechy a jak mezi Romy, když jsem neměl české kamarády, tak jsem to nevěděl."

„*Nekimportantneder has, sar genavas e kňižka* Šaj pes dovakeras. *Oda has ajso peršo tekstos, so irinďa e Hübschmannovo. A oda sar genavas, has mange dešuštar berš, has odoj but lava, so na prindžaravas, aľe šunavas oda jilo. Oda jilo, hoj achaľiľom le manušenge, achaľiľom le Romenge. Oda has vareso, so ňikaj našťi arakhľom andro novini, andro časopisos, ňikaj, bo akor has romane novini abo časopisi, aľe na džanahas olestar, na has internetos, na has oda kaj te cinel. A oda has igen baro vaš mange.* “[15]

Na střední škole pak Zdeněk strávil čtyři roky. Během našeho hovoru uvedl, že si v novém třídním kolektivu postupně našel kamarády a třídní atmosféra posledních let byla bezproblémová. Přesto ale vyprávěl následující prožitek, ve kterém byl pro své romství konfrontován s představami svých spolužáků o Romech.

„*Pre maškarutňi škola has amen igen lačhi profesorka, somnakuňi, me la rado dikhav, aľe joj peske aňi na uvedominďa, hoj oda kerďa vaš oda, kaj som Rom. Has amen pre literatura ajso, hoj majinahas te pisinel e klauzurno buťi he te odprezentinel la. Sako peske šaj kidľas avri varesavi tema a mange diňa e tema, sar o Čunkus akor tradľa het le Romen pal e Vseťina. A me majinďom akor pal kada te del duma, he pal e nevi integračno koncepcija perdal e vlada. A oda has igen pharo, bo somas pre maškarutňi škola, no a paľis, tu keres prezentacija, oda has mišto. Aľe sas pharo te kerel e diskusija. E diskusija imar na has pal e koncepcija, aľe pal oda, sar jon dikhen le Romen. A me na džanavas so, sar te odphenel, ňič. Me normalňe sar oja učitelka dikhavas rado, ta andro kada momentos la našťi dikhavas pro jakha. Bo man thoďas pro kajso than. Akana mange doavľa, džanes, bo čačes mange pametinav, kaj me terďuvavas paš e katedra a sako pre mande vakerenas kajse phučkeribena, he e učitelka lenca, normalňe me man ocitňinďom korkoro. Te odphenav so lenge.* “[16]

Zdeněk byl situován do role reprezentanta Romů, a proto čelil představám svých spolužáků o Romech, přičemž na jeho roli reprezentanta Romů přistoupila

15 Rozhovor se Zdeňkem, online, 11. 11. 2021, překlad autor: „Nejdůležitější bylo, když jsem četl knížku *Šaj pes dovakeras*. To byl takový první text, co napsala Hübschmannová. A to jak jsem četl, bylo mi čtrnáct, byla tam spousta slov, která jsem neznal, ale sdílel jsem tu emoci. V srdci jsem porozuměl lidem, porozuměl jsem Romům. To bylo něco, co jsem nemohl najít nikde v novinách, v časopise, nikde, protože tehdy sice byly romské noviny nebo časopisy, ale nevěděli jsme o nich. Nebyl internet, nebylo to kde koupit. Tohle bylo pro mě hodně důležité.“

16 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „Na střední škole jsme měli moc dobrou profesorku, zlatou, mám ji rád, ale ona si asi ani neuvědomila, že tohle udělala, protože jsem Rom. Měli jsme literaturu a bylo potřeba napsat klauzurní práci a odprezentovat ji. Každý si mohl vybrat nějaké téma a mně dala téma, jak Čunek tehdy vyhnal Romy ze Vsetína. A já jsem o tom měl tehdy mluvit, i o nové integrační koncepci vlády. A to bylo fakt těžké, protože jsem byl na střední škole, no a potom, děláš prezentaci, to bylo v pohodě. Ale náročné bylo vést diskuzi. Diskuze už totiž nebyla o koncepci, ale o tom, jak ostatní ve třídě Romy vidí. A já jsem nevěděl, co odpovědět, nic. Já jsem normálně, jak jsem tu učitelku měl rád, tak v tomhle momentu jsem jí nemohl ani vidět. Protože mě dostala do takové situace. A teď mi došlo, víš, protože já si opravdu pamatuju, jak jsem stál u katedry a všichni na mě chrlili různé otázky a učitelka s nima, normálně jsem se ocitl sám. A co jsem jim měl odpovídat.“

i učitelka, s níž měl jinak, dle svých slov, velmi dobré vztahy. Zdeněk v této situaci pro svou třídu nebyl Zdeňkem, ani spolužákem nebo studentem, ale Romem. Toto absolutní zastoupení vlastní individuality pociťoval Fanon, když si uvědomil, jak na něj jeho „bílé" okolí nahlíží: „Byl jsem zároveň zodpovědný za své tělo, za svou rasu i za své předky" (Fanon 2011: 113). Obdobně Zdeňkovi byla, jakožto Romovi, přisouzena představa jeho okolí o Romech, za jejíž kvality mu byla kladena zodpovědnost, byl jejím zástupcem, reprezentoval ji.

4. Věrčino dětství, raná dospělost a cesta k romství

Věrka od svých čtyř a půl let vyrůstala v rodině neromských pěstounů na Vysočině, spolu s (nebiologickým) bratrem, Romem, který byl také v pěstounské péči. Tam odchodila první stupeň základní školy, na druhý nastoupila v Praze, kam se rodina přestěhovala a kde též Věrka absolvovala gymnázium. Poté se svou pěstounskou rodinou ukončila veškerý vztah a nastoupila na vysokou školu. V období pořizování a zpracování rozhovorů studium dokončila a pracovala jako sociální pracovnice.

Věrka se během svého dětství a rané dospělosti za Romku nepovažovala. Z našich hovorů bylo nicméně patrné, že ji jako Romku již od dětství vnímalo její okolí, což v různé míře formovalo podobu jejich vzájemných interakcí. Zatímco se Zdeňkem jsme v těchto etapách diskutovali spíše podobu konkrétních zkušeností a jeho vlastní interpretace, s Věrkou jsme brzy podobu a důsledky nesouladu mezi vlastním pojetím a společenským tlakem nutícím Věrce své představy o tom, kým „je", postavili do středu našich rozhovorů. S ohledem na to obracím v této kapitole pozornost zejména k Věrčiným zkušenostem s projevy neromské dominance, následně tematizuji Věrčinu cestu k sebeidentifikaci jako Romky.

Přestože měla Věrka zkušenosti s pouličním rasismem ve formě verbálních útoků, z období dětství se jako analyticky nosnější ukázaly její prožitky ze školního prostředí.

> „V páté třídě se to rozdělovalo na studijní a nestudijní třídu a já si pamatuju, že mi třídní učitelka řekla, že není úplně vhodné, abych šla do té studijní třídy."
> **T.R.: „A vysvětlovala ti to nějak?"**
> „No, že to je pro jiné děti."
> **T.R.: „Jakože jenom takhle obecně…"**
> „No. A přitom tam byly děti, které měly i horší známky než já. Vůbec to nebylo ohledně známek."[17]

Je nasnadě, že těmi „jinými dětmi" myslela Věrčina třídní učitelka děti neromské, a to navzdory tomu, že Věrka měla lepší známky než část jejích spolužáků, která

17 Rozhovor s Věrkou, Praha, 17. 1. 2022.

do studijní třídy nastoupit měla. Na druhý stupeň nakonec Věrka nastoupila v Praze. Ve třídě si, dle svých slov, brzy našla kamarády a vztahy se svými spolužačkami označila za dobré. Přesto se ale proti ní v průběhu studia kolektiv, optikou tehdejší přítomnosti bezdůvodně, obrátil:

> „Na základce, nějaká osmá devátá třída, se v té třídě něco stalo, já vlastně nevím moc co. Na tělováku se do mě holky pustily a řvaly na mě ‚ty černá svině'. A vlastně to nikdo moc neřešil, bylo to jako: ‚Vyřeš si to sám'. A učitelé to slyšeli a stejně s tím nic nedělali. Ta šikana trvala třeba půl roku. Se mnou se fakt nikdo nebavil a bylo to dost rasistické. […] Bylo to vlastně strašně zvláštní, protože my jsme spolu měly fakt dobré vztahy. My jsme se znaly od nějaké páté třídy a bavily jsme se a tohle se stalo až v té osmé deváté třídě, takže to bylo totálně absurdní, vůbec jsem nechápala, co se děje." [18]

Zpětně Věrka usuzovala, že k proměně vztahů ve třídě došlo v kontextu dospívání, kdy se její spolužačky samy hledaly a prostředkem k tomu se jim stalo napadání Věrky, jakožto a priori odlišné.

Přestože výše uvedené zkušenosti prožité v mladším věku byly pro Věrku zraňující, vnímala je, jak vícekrát uvedla, jakoby odosobněně. Až s postupem času, v rané dospělosti, tento vnitřní konflikt začal prostupovat Věrčinu každodennost a radikálním způsobem ovlivňovat podobu vlastního sebepojetí.

> „Bylo to jenom strašně negativní. To, co mi bylo přisouzeno, ale já to vlastně nikdy nebyla. Zároveň to byla velká neznalost, já jsem prostě byla ve strašně ‚bílém' světě jako jediný člověk [Rom] kromě bráchy a vlastně jsem fakt nikoho neznala a kolem mě to bylo, že lidé se bavili o cigánech. […] Ale zároveň, já si pamatuju média, která, pokud vysílala něco o Romech, tak to bylo vždycky strašně neetické. Ta facebooková videa, já si nepamatuju snad jediné opravdu příjemné, fajn, něco říkající video."[19]

Zatímco Věrka se sama za Romku nepovažovala, během našeho hovoru zmínila, že si byla vědoma toho, že je jako Romka vnímána svým okolím a vysvětlovala si tím zažívaný rasismus. Ve snaze na tuto situaci reagovat proto se svým okolím o situacích, které zažívala, zkoušela hovořit.

> „Vzhledem k tomu, že jsem byla v tak moc jako ‚bílé' společnosti, tak to pak nebylo s kým sdílet. Myslím, že to pro mě bylo strašně náročné. A když jsem to sdílela s někým ‚bílým', tak mi bylo řečeno, že to tak není, nebo že jsem přecitlivělá, že to asi nebylo na mě mířené, že on tu zkušenost nemá, tak proč já bych ji měla mít."[20]

18 Tamtéž.

19 Tamtéž.

20 Rozhovor s Věrkou, Praha, 16. 5. 2022.

Když Věrce lidé z jejího neromského okolí tyto prožité zkušenosti upřeli, činili tak z pozice neromské, majoritní, dominantní. Situovali se v tomto momentu do role rozhodčího, který společnosti rozumí, a to proto, že je její součástí, totiž na rozdíl od Věrky, která je „jiná" a její zkušenosti s Neromy je proto třeba podrobit korekci „autentického" pohledu zevnitř. Spolu s tím však byla Věrce upřena i morální rehabilitace za prožitou nespravedlnost.

Podobu, v jaké se sílící vnitřní konflikt projevoval, Věrka v našem rozhovoru tematizovala v kontextu společenských vztahů, když začala chodit na zájmový kroužek.

> „Já si pamatuju, že jsem tam potkávala nové lidi a že jsem fakt brala ohledy na to, aby jim nebylo nepříjemně, že se baví s cigánem, nebo s Romem. A fakt jsem řešila, jestli můžu tam nebo tam, jestli to nebude někomu nepříjemné, všech kamarádů jsem se ptala, jestli nevadí, že tam půjdu, když jsem tmavá, jestli se nebudou cítit nepohodlně nebo nekomfortně. A teď, když se poslouchám, tak si zpětně říkám, jak absurdní to bylo, ale pro mě to bylo *for real*. Mně šlo o to, aby se oni necítili nepříjemně."[21]

Během rané dospělosti Věrka na vštěpované negativní představy o romství přistoupila. To se na jedné straně projevovalo negativní představou o sobě samé (jak je tomu ve výše uvedeném úryvku), na straně druhé i reprodukováním rasistického jednání ve vztahu k druhým.

> „Pro mě to slovo cigán nebo nějaké romství bylo strašně hanlivé a vlastně já jsem se nikdy nepovažovala za cigána nebo Roma. A v jednu chvíli to bylo ve mně natolik, že když jsem potkala nějaké snědší lidi na ulici, přešla jsem na druhý chodník, protože mi to bylo strašně nepříjemné."[22]

Za hlavní pramen obtíží s vlastním sebepojetím v dospívání Věrka nakonec označila pěstounskou rodinu, v níž vyrůstala.

> „Manžel od [uvádí jméno pěstounky], on nám [s bratrem] hrozně často drhnul ruce tím [odmašťovacím prostředkem], ať je máme bílé. ‚Koukej, takhle to jde vybělit.' A pak nám třeba pouštěl různá videa, asi z nějakých cigánských osad na Slovensku, kde někdo kadil za plotem, a on to pouštěl a přišlo mu to děsně vtipné."[23]

Věrky pěstoun ve Věrce systematicky vytvářel pocit méněcennosti na tělesné rovině, současně ji ukazováním Romy dehonestujících videí ponižoval. Je na snadě,

21 Rozhovor s Věrkou, Praha, 17. 1. 2022.

22 Tamtéž.

23 Tamtéž.

že jí tato videa ukazoval proto, že Věrku za Romku sám považoval a z autority dospělého, pěstouna jí vnucoval vlastní představu o tom, kým „je“, nebo by alespoň být mohla. Věrka též poukázala i na jednání pěstounky, která popírala váhu Věrčiných vlastních prožitků, podobně, jako se s tím Věrka setkala u svého neromského okolí, když s ním sdílela své zkušenosti s Neromy. Jak zároveň z níže uvedené promluvy vyplývá, Věrka rozpoznává prostředí rodiny jako zdroj osobní integrity, pokud je jím člověk přijat.

> „Já si myslím, že primární je to, jak člověka vnímá rodina. Podle mě, kdyby v té rodině nám ti pěstouni zvládli dát sebejistotu nebo nějakou jistotu toho, že je naprosto v pořádku být kdokoliv, Rom, cigán, tak vyrůstáme s bráchou, nebo mluvím sama za sebe, jako uplně jiní lidé a nejsme tak zranění tím vnějším světem. Protože to bylo i o tom, že já jsem potom sdílela nějaké věci a ta [uvádí jméno pěstounky] říkala: ‚Hele, ty jsi jenom přecitlivělá a moc si to bereš.‘ A myslím, že tohle pro mě bylo strašně zraňující, místo toho, aby ty situace vzala a řekla: ‚O. k., todle bylo nespravedlivé, todle opravdu nebylo fér. Nebo nějací lidé jsou takoví a mají takovéhle názory.‘“[24]

S pěstouny nakonec Věrka přerušila kontakt v době, kdy nastoupila na vysokou školu. K romství se v době výzkumu vztahovala jako k procesu, při kterém jí byla hlavní oporou kamarádka, Romka, u níž nalezla mj. porozumění při hovorech o zažívaných zkušenostech, které dosud se svým okolím sdílet nemohla.

> „Když se potom s ní bavím o různých věcech, tak ona říká: ‚Jo, to máme všichni jako zkušenost, tak nějak to je, prostě, ty jsi Rom a oni jsou gadže, nic s tím neuděláš, takhle je to nastavené.‘ A v něčem je to ukotvující v tom, že si to nevymýšlím, že to mají další lidé jako zkušenost a že tomu rozumí a zároveň mě strašně štve, že to je takové smíření v tom, že to je tak nastavené.“[25]

Současně v rodině této kamarádky nalezla i rodinné zázemí a přijetí, jakého se jí v pěstounské rodině nedostalo, a tuto rodinu (při třetím rozhovoru) označila za ukotvující prvek svého současného života.

5. Fanon a jednání Neromů ve sledovaných zkušenostech

V předchozích dvou kapitolách jsem představil některé ze zkušeností Zdeňka a Věrky z dětství a rané dospělosti, a to spolu s jejich pocity, reakcemi a interpretacemi, pokud jsme o nich spolu hovořili. Protože při našich hovorech Zdeněk s Věrkou nejednou interpretovali jednání Neromů v kontextu toho, co lze souhrnně pojmenovat jako

24 Tamtéž.

25 Rozhovor s Věrkou, Praha, 16. 5. 2022.

historicky utvářené mocenské struktury společnosti, v této kapitole se pokusím pojmenovat společenské aspekty, které Věrčiny a Zdeňkovy zkušenosti spoluutvářely, a to s využitím předeslané Fanonovy analýzy postkoloniální situace.

Již ze samotného vymezení zájmu tohoto textu vyplývá, že se zabývá charakterem zkušeností založených na společenských skupinových kategoriích: my – oni, Neromové –Romové. Ve společenské praxi se přináležitost k jedné či druhé skupině zdá být (přinejmenším částečně) realizovaná skrze rasové kategorie, pro které jsou Věrka se Zdeňkem identifikova(tel)ní jako Romové – a Fanon jako černoch – na základě fyzických rysů.[26] Tento předpoklad koneckonců výrazně rezonuje s Věrčinými zkušenostmi z dětství, kdy byla za Romku Neromy považována výhradně na základě svého vzhledu (přestože se sama za Romku nepovažovala) a explicitně jej Věrka vyjádřila i během našeho rozhovoru, když obecně mluvila o prvních kontaktech s Neromy:

> „Se mnou tam jdou nějaké *skills*, ale vždycky před tím jde ještě tohle, jak vizuálně vypadám."[27]

Pro Fanona zároveň vzhled nepředstavuje pouze neutrální nástroj identifikace. Když Sartre hovoří o antisemitismu, Fanon v reakci připomíná, že „Žid však nemusí být ve svém židovství rozpoznán. Není kompletně tím, čím je" (2011: 115), totiž na rozdíl od černocha, který je na základě fyzických rysů jako černoch rozpoznán, je ale současně svým „negerstvím" reprezentován, zastoupen, je jeho zhmotněním. Obdobně rozumím i Věrčině poslední uvedené promluvě. To, jak Věrka vypadá, s sebou ve společenské praxi jednoduše současně nese i předpoklad specifických kvalit.

Tyto rozměry na pozadí všech sledovaných interakcí Neromů se Zdeňkem a Věrkou rozpoznávám. Když například Věrce třídní učitelka sdělila, že by neměla nastoupit do studijní třídy, byla pro ni Věrka v tuto chvíli v první řadě Romkou (nikoli studentkou s příslušnými studijními výsledky), což se v jejích představách se zařazením do studijní třídy vylučovalo (ať už vědomě, na základě rasistického přesvědčení o nerovnosti mezi lidmi, nebo nevědomě, nekritickým přijetím rasového diskurzu). Věrka tak byla pro svou třídní učitelku zastoupena její představou o Romech a s touto představou byla též konfrontována, nadto z dominantní pozice pedagožky. Obdobně jednali i Neromové (spolužáci a učitelka), kteří tlačili Zdeňka, jakožto Roma, do pozice obhájce situace Romů na jiných místech České republiky, a stejně tak jednali Neromové i v dalších interakcích, v nichž byla Zdeňkovi nebo Věrce na základě úsudku o jejich romství přisouzena nějaká vlastnost.

26 Jakkoliv je bezesporu koncept „barvy pleti" problematický, v diskutovaných zkušenostech Zdeňka a Věrky představovala jejich vizuální podoba kritérium, na základě kterého byli jakožto Romové rozpoznáváni (srov. též Ort 2022: 54).

27 Rozhovor s Věrkou, Praha, 16. 5. 2022.

Fanon přitom zdůrazňuje, že úskalí rasového diskurzu netkví v kvalitě přisuzovaných atributů: „Ten, kdo miluje negry je podle nás stejný blázen jako ten, kdo je nenávidí," píše a následně tuto tezi osvětluje, „černoch není v konečném důsledku o nic víc hoden lásky než Čech [sic!], a doopravdy jde o to dát v něm volnost člověku." (Fanon 2011: 47). Tuto moc Neromů objektifikovat Druhé tím, že jim přisoudí kolektivní atributy, a normalizovat tyto představy ve společenské praxi, popsal Zdeněk během našich rozhovorů na příkladu označení „cikán" a „Rom":

> *„No a mekgoreder hin, kaj jon peske mišľinen, kaj imar džanen pal o Roma savoro. A uplňe ‚nekfeder' hine kajse veci, sar te:* ‚Ale pro mě to jsou vždycky Cikáni. Jo, dobře, ať si třeba říkaj Romové, ale pro mě to jsou Cikáni.' *Džanes? Oda, sar tu sal parno, ta hin tut koja zor. Tu des, tu phenes, ko hin ko, džanes?"*[28]

Za proměnnou hodnotu, která konkrétní podoby skupinových vztahů formuje, Fanon označuje dějiny. Vztah minulosti a přítomnosti, resp. reprodukcí minulosti v přítomnosti tvořený status quo, toto aktérství minulosti Fanon sleduje, když píše, že „problém, jejž zde řešíme, je součástí časovosti. Odcizení se zbaví ti negři a běloši, kteří se nenechají zavřít do zhmotněné věže Minulosti" (2011: 187). Vzhledem k faktické mocenské nerovnosti romsko-neromských vztahů v historii je totiž status quo, který z historické podoby vztahu čerpá, mnohem snazší (třeba i nevědomě) reprodukovat, než jeho legitimitu zpochybňovat a odmítat ji. Do Fanonovy „zhmotněné věže Minulosti" byli např. zavíráni Zdeňkovi vrstevníci v dětství, když jim rodiče zakazovali se Zdeňkem trávit čas (přičemž do ní uvrhli i Zdeňka samotného), z věže Minulosti též oslovila třídní učitelka Věrku, aby jí sdělila, že by neměla nastoupit do studijní třídy, a v téže věži Minulosti se ocitl Zdeněk se svou třídou v momentě, kdy jeho rodině spolužáci ironicky tleskali za vlastnictví tiskárny.

Čtení zkušeností Věrky a Zdeňka touto fanonovskou optikou objasňuje jednak dominantní společenskou pozici, z níž Neromové (na základě svého neromství) jednali a která jim současně takto jednat umožnila, jednak samotnou podobu narativů, které svým jednáním aktivně tvořili, příp. pasivně legitimizovali. K této tezi dochází Lánský, když označuje nerovný vztah mezi skupinovými identitami za současně toutéž asymetrií umožněný, realizovaný a zároveň i umocňovaný. Vyústění nachází v začarovaném kruhu reprodukce moci mocnějšího (srov. Lánský 2014: 46).

28 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „No a nejhorší je, že oni si myslí, že už o Romech vědí všechno. A úplně ‚nejlepší' jsou ty věci, jako: ‚Ale pro mě to jsou vždycky Cikáni. Jo, dobře, ať si třeba říkaj Romové, ale pro mě to jsou Cikáni.' Víš? To, jak jsi ‚bílej', tak máš tu moc. Ty určuješ, ty říkáš, kdo je kdo, chápeš?"

6. Kompetence rozpoznávat zažívaný rasismus a reagovat na něj

Když jsme s narátory obrátili pozornost k soudobé všednosti, otevřely se tím nové možnosti diskuze o jejich aktérství. Zdeněk i Věrka při vyprávění o svých soudobých zkušenostech hovořili o svých strategiích jednání, popisovali, jak na ten který typ zažívaného rasismu reagují. Nabízí se zde vysvětlení, že si tuto schopnost osvojili na základě všední konfrontace se společností, pro níž je normální si vedle vlastního sebeobrazu kolektivně osobovat i objektivitu představy o Druhých a s touto představou je též konfrontovat. S ohledem na to tato kapitola pojednává o zkušenostech s rasismem jakoby normálním, snad i ze strany neromských aktérů nevědomým. Problematiku těchto jemných nuancí rasismu, který tkví v nevyjádřené představě o nerovnosti dvou lidí, sledoval též Fanon:

> „Když se negr občas podívá na bělocha zarputile, běloch mu řekne: ‚Bratře, mezi námi není rozdílu.' Negr přitom ví, že rozdíl existuje. Sám si ho přeje. Chtěl by, aby mu běloch řekl zčistajasna: ‚Špinavej negře.' Měl by tak onu jedinečnou příležitost ‚jim ukázat'." (Fanon 2011: 183)

Je to právě tato podoba skrytého a obtížně doložitelného rasismu, jež vede k hněvu a potřebě vymezení, které oba narátoři v kontextu těchto zkušeností zmiňovali (srov. též Ort 2022). Vzhledem ke specifikům své životní trajektorie pak Věrka popisovala, že je pro ni pocit práva na rovné zacházení nový a s ohledem na to si kompetenci reagovat na zažívaný rasismus osvojuje postupně.

> „Myslím, že jsem si začala uvědomovat, že některé věci nejsou o. k., nebo že je v pohodě nějak se cítit nebo o nich mluvit a není to jenom vymyšlené z mojí hlavy, ale že se to fakt reálně děje v té společnosti a že to není v mojí představivosti, nebo nedůvěrou ke světu. […] Ale jde to strašně pomaloučku, protože mi přijde pořád hodně křehké si říct, že mám na to právo, tohle je správně."[29]

Když jsem se na okolnosti tohoto postupného osvojování doptával při třetím rozhovoru, Věrka potvrdila můj návrh, že křehkost tohoto procesu tkví v jejím dětství a rané dospělosti, kdy jí byla neromským okolím systematicky upírána opravdovost vlastních prožitků. Přesto se mnou sdílela jednu ze svých prvních zkušeností, kdy se za sebe postavila, a to při návštěvě nové zubní lékařky.

> „A ta zubařka, když mě viděla, tak to jsem cítila, že to není příjemné. Ona přišla, přimhouřila oči, podala mi ruce, byla celou dobu taková, fakt to bylo celou dobu strašně nepříjemné. No a měla i takovou průpovídku: ‚No vy asi ani nepracujete,' a fakt mě to nasralo, jakože co ty víš, nebo co si jako můžeš

29 Rozhovor s Věrkou, Praha, 16. 5. 2022.

dovolit něco takového říct? Je mi jedno, jak je to myšleno, ale fakt to bylo nepříjemné.“[30]

Když jsme spolu o této zkušenosti hovořili, Věrka si sama nebyla jistá, jestli se jednalo o otevřený, resp. napadnutelný projev rasismu. Obávala se, že by v dokazování rasistické povahy zubařčina jednání neuspěla, že by jí někdo vysvětlil, že „měla špatnej den“. Na zubní lékařku však přesto podala stížnost.

Se Zdeňkem jsem oproti tomu hovořil o zkušenosti, kterou sám za rasistickou nepovažoval. Když začal během magisterského studia pracovat jako výzkumný pracovník, jednu z okolností vzniku pracovního poměru podmiňovala zdravotní prohlídka ve věci pracovní způsobilosti.

> *„Avľom ko dochtoris a e sestra phenel:* ‚Jaké máte pracovní zařazení?‘ *Čepo man naddikhelas, mišlinlas, hoj lake na achaľuvav a mange chudľa angle te thovel:* ‚Ostraha, úklidy, pokladna,‘ *a me lake phenďom:* ‚Ne, ne, historik.‘ *Has čit, he e dochtorka, he e sestra, ale oda na has vareso rasisticko. Ale oda igen ajso zvlaštno te predel. Kaj jon imar na džanenas sar dureder. Či te phučel, či pre man te dikhel abo sar te del duma. Achaľuvavas, hoj kada vaš lenge pharo. A aňi me na vakeravas, oda has ajso čit, kaj imar ča užaravas, sar mange pisinen avri oda ľil, poťinďom a gejľom het.“*[31]

Když jsme spolu tuto zkušenost hlouběji tematizovali, ačkoliv Zdeněk uvedl, že se na něj sestra dívala povýšeně a situaci rozpoznával jako zvláštní, za rasistickou ji neoznačil.

> *„Me mišlinav, hoj ada nane rasismos. Mišlinav, hoj ada hin ajso dusledkos olestar, bo jon našťi peske predstavinen le Romen pre aver thana.“*[32]

Zdeněk jednání zdravotní sestry chápal jako důsledek společenské deformace obrazu Romů, a proto sestru označil za oběť této iluze. Její jednání proto za rasistické nepovažoval, přestože reprodukovala obraz historické asymetrie vztahu jeho zpřítomněním, čímž status quo tohoto vztahu aktivně upevňovala.

S oběma narátory jsem též hovořil o jejich zkušenostech s ochrankami obchodů. Ovlivněn hovory s Věrkou jsem Zdeňka postavil před „hypotetickou“ situaci, ve které je při nákupu ochrankou obchodu důsledně sledován. Když jsem se

30 Rozhovor s Věrkou, Praha, 17. 1. 2022.

31 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „Přišel jsem k doktorovi a sestra říká: ‚Jaké máte pracovní zařazení?‘ Trochu se na mě koukala povýšeně a myslela si, že jsem jí nerozuměl, a začala mi napovídat: ‚Ostraha, úklidy, pokladna‘ a já jsem jí řekl: ‚Ne, ne, historik.‘ Ztichla, i doktorka, i sestra, ale to nebylo něco rasistického. Ale ono je to dost těžké předat. Ony už nevěděly, jak dál reagovat. Jestli se zeptat, jestli na mě koukat, nebo co říct. Chápal jsem, že je to pro ně těžké. A ani já jsem nemluvil, bylo tam takové ticho, a už jsem jenom čekal, až mi vypíšou ten papír, zaplatil jsem a odešel.“

32 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „Já myslím, že to není rasismus. Myslím, že to je takový důsledek toho, že si neumějí představit Romy na jiném místě.“

jej ptal, jestli by její jednání označil za rasistické, začal mi vyprávět, jak se v těchto situacích chová. Že se tyto situace skutečně dějí ani nevnímal za potřebné sdělit, za rasistické by je pak označil proto, že takto ochranka jedná čistě na základě toho, že je pro ně dotyčný člověk rozpoznatelný Rom.

> *„Angleder, me na džanavas so mange te phenel, has pharo, na džanavas, so leha te kerel. Akana imar džanav.“*
> ***T.R.: „The so keres andre kole situaciji?“***
> *„Phuterav o žebi, o taški, o topanki čhivav tele, sikhavav leske o topanki. Jov pes zaladžal a paľis džal.“* [33]

Současně ale popisoval veliký pocit hněvu, který tyto momenty provází, neboť jeho reakce není s to nabourat společenský rozměr rasistické figury „kradoucího cikána“.

> *„Andre kole situaciji som igen choľamen, bo o manuša andre sklepa dikhen pre ma th'avka nalačhes. Bo hoj me les anďom pre ladž, ola manuša, jon kamen, oda hin čačes te šunel, kaj jon kamenas, hoj leske pes oda te potvrďinel, kaj me vareso čorďom.“* [34]

Věrka v těchto situacích, na straně druhé, dle svých slov, volí odlišnou strategii a jedná transparentně. Situace je jí sice nepříjemná, ale neví, jak na ni jinak reagovat. V těchto situacích pociťuje Věrka (podobně jako Zdeněk) hněv ze zakoušené křivdy:

> „Je to fakt každodenní a je to strašně nepříjemné. Mě to nutí být neustále transparentní, například si nedávám ruce do kapes, když jsem v obchodě. A já vlastně nevím, jak se v tu chvíli obhájit. Ještě jsem nenašla nějaký balanc, jak to vyřešit. Myslím, že do mě vstoupí nahromaděná agrese a mám chuť ho poslat do hajzlu a jít do obrany nebo do nějaké konfrontace, která racionálně nevede nikam, takže to buď ignoruju, nebo přistoupím na tu debilní hru.“[35]

Shodně pak oba narátoři uvedli, že se s takovýmito jemnými, obtížně doložitelnými, projevy rasismu setkávají neustále a pocit vlastního ohrožení představuje přítomný rozměr jejich života. Když jsme s Věrkou hlouběji tematizovali její život v soudobé každodennosti, upozorňovala, že se s rasismem, přinejmenším s rasismem otevřeným, již tolik nesetkává. Vysvětlení nacházela v prostředí Prahy, kde se domnívá, že je Neromy zaměňována s cizinkou („většinou na mě začnou mluvit anglicky“[36]), zároveň

33 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „Dříve jsem nevěděl, co si říct, bylo to těžké, nevěděl jsem, co s ním dělat. Teď už vím.“ – „A co v těchto situacích děláš?“ – „Obrátím naruby kapsy, otevřu tašky, sundám si boty, ukazuju mu je. On se zastydí a pak jde.“

34 Rozhovor se Zdeňkem, online, 23. 3. 2022, překlad autor: „V těchhle situacích jsem hrozně naštvaný, protože lidi v obchodě se na mě stejně koukají špatně. Protože i když jsem ho zostudil, ti lidé, oni chtějí – a to je vážně cítit –, že si přáli, aby se mu potvrdilo, že jsem něco ukradl."

35 Rozhovor s Věrkou, Praha, 17. 1. 2022.

36 Tamtéž.

i v tom, že má, na rozdíl od dětství a rané dospělosti, možnost volby svého bližšího sociálního prostředí. Přesto ale vyjadřovala obavy z lhostejnosti ve společnosti, pokud by na veřejnosti rasismem motivovanému násilí čelila.

Závěr

Na základě analýzy hloubkových biografických rozhovorů s dvěma vysokoškolsky vzdělanými Romy jsem došel k následujícím závěrům.

Za prvé, na příkladech Věrčiných a Zdeňkových zkušeností jsem doložil, že liberální koncept integrace je iluzorní, příp. alibistický, jednoduše proto, že i když Zdeněk s Věrkou majoritním představám o „integraci" odpovídají, rasismu, resp. Neromům rasisticky jednajícím, každodenně čelí.

Za druhé, rasismus, zdá se, nelze sledovat pouze v rovině společenských předsudků nebo otevřeného násilí. Představené zkušenosti poukazují na rasovost jakožto převažující optiku, v níž byli Zdeněk s Věrkou primárně Neromy vnímáni jakožto Romové, přičemž jejich romství předcházelo a překrývalo veškeré další charakteristiky. Nejedná se přitom o romství vlastní, jaké Zdeněk s Věrkou žijí, ale o představy o romství Neromů, s nimiž interagovali. V této perspektivě byli Zdeněk s Věrkou při interakci s Neromy jakožto Romové homogenizováni, byla jim upírána vlastní individualita, lidská důstojnost.

Za třetí, protože je rasistické jednání mnohdy konstruováno na implicitní představě o apriorní odlišnosti Romů od Neromů, může být i samotnými Romy těžko zachytitelné, pojmenovatelné nebo napadnutelné. Schopnost rasismus rozpoznávat a reagovat na něj jsem sledoval jako nesamozřejmou kompetenci, kterou Zdeněk s Věrkou nabývali v průběhu svého života, a která se současně může proměňovat (i situačně).

A nakonec, i srovnání dvou příběhů ukazuje na možnou různorodost sociálních pozic Romů, ze kterých se se strukturálním rasismem setkávají a pro které nelze prožitou zkušenost s rasismem homogenizovat. Proměňující se společenské pozice Věrky a Zdeňka se, stejně jako jejich odlišné životní trajektorie a vlastní individualita, podílely na způsobu, jakým k nim osobně prožitá zkušenost s rasismem promlouvala.

Rozhovory

Rozhovor s Věrkou, nahrán autorem 17. 1. 2022 v Praze (soukromý archiv autora).
Rozhovor s Věrkou, nahrán autorem 16. 5. 2022 v Praze (soukromý archiv autora).
Rozhovor se Zdeňkem, nahrán autorem 11. 11. 2021 online (soukromý archiv autora).
Rozhovor se Zdeňkem, nahrán autorem 23. 3. 2022 online (soukromý archiv autora).

Literatura

Abu Ghosh, Y. 2008. *Escaping Gypsyness: work, power and identity in the marginalization of Roma*. Dizertační práce. Praha: FF UK.

Banga, P. 2022. *Skutečná cesta ven.* Brno: Host.

Banga, R. 2021. *(Ne)pošli to dál*. Praha: XYZ.

Fanon, F. 2011. *Černá kůže, bílé masky.* Praha: Tranzit.

Fónadová, L. 2011. *Nenechali se vyloučit: Sociální vzestupy Romů v české společnosti.* Disertační práce. Brno: FSS MU.

Hübschmannová M. 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: *Romové v České republice 1945–89*. Praha: Socioklub, 16–66.

Kobes, T. 2012. „Naši Romové" – difrakční vzorce odlišnosti východoslovenského venkova. *Romano džaniben* 19 (2): 9–34.

Lánský, O. 2014. Postkolonialismus a dekolonizace: základní vymezení a inspirace pro sociální vědy. *Sociální studia* 11 (1): 41–60.

Olivera, M. Poueyto, J. L. 2018. Gypsies and anthropology: legacies, challenges, and perspectives. *Ethnologie française* 19 (4): 581–600.

Ort, J. 2022. *Harmonie soužití: Romové jako místní obyvatelé východního Slovenska*. Praha: Karolinum Press.

Samet blues. 2021. Praha: Kher.

Šotola, J. Rodríguez Polo, M. 2016. *Etnografie sociální mobility: Etnicita, bariéry, dominance*. Olomouc: Univerzita Palackého.

| Kamila Fiałkowska, Michał P. Garapich, Ignacy Jóźwiak,
Elżbieta Mirga-Wójtowicz, Sonia Styrkacz, Monika Szewczyk[1]

Anti-paćiw v gádžovské akademii, Ficowského stíny – a co s nimi? Cvičení v reciproční etnografii a dekolonizaci polské romistiky

Anti-paćiw of Gadje academia, Ficowski's shadow and what to do about it – exercises in reciprocal ethnography and decolonizing the Polish Romani studies

Abstract

This article, authored by a group of Romani and non-Romani academics, examines the assumptions behind researching Romani communities in Poland. Current Romani studies in Poland are often limited by a colonial essentialist paradigm, perpetuating stereotypes and excluding Romani history from the broader Polish narrative. We argue that as knowledge production is still dominated by non-Romani scholars, this leads to a distorted and empirically misguided portrayals of the life of the Roma in Poland. To address this issue, we advocate for a participatory research approach involving Romani researchers, acknowledging the diverse voices within both Romani and non-Romani communities. This long-term process presents unique ethical and methodological challenges, but open discussion and challenging hierarchical nature of academic discourses is crucial for progress and creation of more inclusive, decolonized knowledge.

Key words

Romani studies, Poland, participatory research, knowledge production, decolonization

Jak citovat

Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Jóźwiak, I., Mirga-Wójtowicz, E., Styrkacz, S., Szewczyk, M. 2023. *Anti-paćiw* v gádžovské akademii, Ficowského stíny – a co s nimi? Cvičení v reciproční etnografii a dekolonizaci polské romistiky. *Romano džaniben* 30 (1): 77–102.

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10281684

1 Autoři působí jako výzkumní pracovníci v Centru pro výzkum migrace na Varšavské univerzitě. E-maily (uvádíme v pořadí, v jakém jsou uvedeni v autorském týmu): k.fialkowska@uw.edu.pl, m.garapich@uw.edu.pl, i.jozwiak@uw.edu.pl, e.mirga-wojtow@uw.edu.pl, sonia.styrkacz@gmail.com, m.szewczyk19@uw.edu.pl

Úvod

Tento článek je kritickou polemikou se stávajícími procesy produkce vědění a zároveň jejich zhodnocením z pozic sebereflexe akademického kolektivu ovlivněného autoetnografií, který zkoumá polské Romy. Motivace pro sepsání tohoto článku vychází z osobní, ale intelektuálně signifikantní zkušenosti několika mladých badatelů s akademickým prostředím. V rámci reflexe této zkušenosti chceme upozornit na řadu paralelních procesů, jejichž společným jmenovatelem jsou pokusy legitimizovat určité významy a diskurzy a ustavovat je jako dominantní. Tyto pokusy odhalují skryté vrstvy rasismu, patriarchátu, třídní diskriminace, metodologického nacionalismu a symbolického násilí v univerzitní hierarchii. Stejnou zkušenost sdílí romští badatelé, kteří se zabývají obecně romskými tématy a v posledním desetiletí ve stále větším počtu obohacují polské společenské vědy na poli romistiky. Pracují na dokončení svého studia, realizují vlastní výzkum, píšou a publikují své dizertace a přicházejí do kontaktu se světem gádžovské (neromské) polské vědy, a při tom všem jsou vystavováni dosti specifické směsici kulturních a strukturálních bariér i formování třídně-etnické distance, která vede k něčemu, co můžeme nazvat intelektuální mikroagresí. Narušení tradičních mocenských vztahů způsobené tím, že někdejší „objekt" etnografického výzkumu, nedávný exponát výstav folkloru nebo předmět většinou skandálního zpravodajství najednou vystupuje na seminářích, obhajuje doktorské práce a publikuje o Romech z romské perspektivy, vzbuzuje reakce, a to je pochopitelné. Za procesy, kterými se budeme v tomto článku zabývat, však také stojí skuteční lidé. Proto je nasnadě, že naše kritika současného stavu vědeckého diskurzu o Romech musí vycházet z antropologického paradigmatu, jehož referenčním bodem je člověk a jeho jedinečná zkušenost, projev, kulturní tvořivost a konstrukce sociálních světů. Tento článek je tedy epistemologicky zakotven v sociologické reflexivitě, jak ji chápe Pierre Bourdieu, v jejímž rámci badatelé neustále přehodnocují koncepty, svou vlastní pozicionalitu a akademické struktury produkce vědění (Bourdieu 2006). Sociologickou reflexivitu zároveň kombinujeme s autoetnografickým přístupem (Ellis at al. 2011), kde naše vlastní zkušenosti s akademickým prostředím podávají výpověď o tom, jak funguje moc, diskurz a vědění. Tato dvě východiska našeho zkoumání vypovídají o současném stavu společnosti a roli společenských věd v něm.

V souladu s touto premisou představuje článek polyfonii hlasů šesti romských i gádžovských badatelek a badatelů a výsledek kolektivních diskuzí z posledních čtyř let, které probíhaly v rámci jednoho rozsáhlého výzkumného projektu.[2] Při jeho realizaci jsme měli možnost se neustále, opakovaně a kumulativně snažit

2 *Transnational lives of Polish Roma – Migration, family and ethnic boundaries in changing EU;* OPUS 16, projekt financovaný National Science Centre, nr UMO-2018/31/B/HS6/03006.

porozumět našim odlišným zkušenostem, názorům, osobnostem a identitám, a navzájem je konfrontovat. Tento článek jsme psali (a přepisovali) v průběhu několika let, kdy jsme zároveň neustále prováděli paralelní i simultánní analýzu dat z terénního výzkumu, četli kanonické texty o Romech v Polsku, ale také reflektovali a přicházeli na nové poznatky v rámci autoetnografie. Doufáme, že přes nevyhnutelné rozdíly a konstruktivní napětí, jež odpovídají různorodosti našeho autorského kolektivu, je tento článek také reflexí běžných metodologických a etických předpokladů. Zároveň z něj ale nehodláme dělat jakýsi metodologický a etický návod, jak by měla podobná spolupráce vypadat. Jiný romsko-gádžovský tým může mít odlišné zkušenosti a názory na to, jak se situovat do kontextu obecnějších procesů produkce vědění v akademickém prostředí. Pokud z našeho výzkumu plyne nějaké poučení, pak to, že v rámci podobných týmů tyto diskuze probíhat musí – a čím více horizontálně a méně hierarchicky, tím lépe.

Tento článek však především zamýšlíme jako polemickou, diskurzivní zprávu o zkušenosti romských badatelů, jejichž hlas v polském akademickém prostředí stále téměř není slyšet. Naším záměrem je zjistit, proč tomu tak je. Ne že by tento hlas neexistoval, ale spíše se zdá, že ti, kteří by mu mohli a měli naslouchat, to nedělají. Často totiž věří v nadřazenost pozitivistické scientistické doktríny, což se obvykle projevuje fetišizací kvantitativních metod, „reprezentativnosti" a „objektivity". Ve skutečnosti se však jedná o hluboce zakořeněnou podezíravost vůči Druhým v etnickém i třídním smyslu, zvláště pak pokud tito Druzí nejsou předměty antropologického terénního výzkumu v „etnickém ghettu", ale spoludiskutujícími na konferenci nebo kolegy na katedře. Z této zkušenosti vyplývá několik epistemologických, metodologických a etických otázek. Pro antropologii a etnografickou metodu jsou tyto otázky zvláště relevantní v kontextu naší etnografické zkušenosti, která nás nutí vstupovat do různých (profesních, osobních, rodinných) vztahů s Romy i gádži a přitom se podílet na produkci vědění v akademickém prostředí. Jedná se o náročnou intelektuálně-autoetnografickou gymnastiku, v níž neexistuje jasná hranice mezi výzkumným polem a životem, etnografií a osobními vztahy. Dost dobře se při ní může i stát, že se rozostří samotná hranice mezi romským a gádžovským. Právě proto je důležité se o toto cvičení pokoušet, obzvláště pokud usilujeme o intersubjektivní, koherentní a etické porozumění obecnějším společensko-politickým silám, které v problematice hrají roli.

V následujících částech článku nejprve představíme prostředí, na něž náš sebereflexivní přístup reaguje, a uvedeme příklady střetů s akademickými hierarchiemi, které konstruují určitý obraz Romů, a zároveň způsob, jakým se s ním akademici vyrovnávají. To nám v dalších oddílech umožní popsat, jak se tyto konstrukce reprodukují v odborných textech a výzkumných agendách, zde zejména na příkladu migračních studií. Na závěr předkládáme etický a metodologický návrh, který není pevně nalinkovaný, ale zaměřuje se na konkrétní typy citlivosti vůči nerovným mocenským vztahům v akademickém prostředí.

„Stín Jerzyho Ficowského“[3] – polského spisovatele, básníka, překladatele, folkloristy, „objevitele“ Papuszi[4] a autora kanonického díla *Cyganie na polskich drogach* (Cikáni na polských cestách; 1965) – nás v naší vědecké a veřejné činnosti, ale i v soukromém životě provází na každém kroku. Popularita děl Ficowského jakožto zakladatele romistiky v Polsku přetrvává již více než padesát let, stejně jako nepsané (a přesto často slýchané) pravidlo, že každý (Rom i gádžo), kdo se zajímá o romskou tematiku v Polsku, musí začít tím, že tato díla nekriticky vstřebá. Běžným důsledkem bývá idealizace minulosti popsané Ficowským, a skrze ni i soudy ohledně údajně ztracené „autenticity“ současných Romů. Tento přístup de facto utvrzuje stereotypy o Romech a zabraňuje důkladnému výzkumu tím, že Romy uzavírá do kognitivní klece s nálepkou „Romové a jejich kultura“ („– nekrmit modernitou“, mohli bychom jízlivě dodat).

Poznání o Romech v Polsku se vytváří jen za malého přispění Romů samotných. Ti v něm figurují jako věční Druzí, kteří sice mohou „být“, ale jejich „bytí“ podléhá interpretaci gádžů. Ve výzkumném procesu se na Romy pohlíží jako na „dodavatele dat“, která následně zpracovávají a interpretují Neromové, a podle toho se s nimi i jedná. Tento problém si uvědomila nejen romistika, ale i antropologie a sociologie obecně (srov. Lins Ribeiro 2014, Buchowski 2018, Giri 2006). Doprovází jej četné výzvy k citlivosti a empatii ze strany badatelů, k prolamování bariér mezi zkoumajícími a zkoumanými nebo k určité demokratizaci procesů produkce a reprodukce vědění. Důležitým příkladem tohoto neotřelého, hutného a velmi podnětného přístupu je dílo Palomy Gay y Blasco a Lirie Hernández (Gay y Blasco 2008, 2011; Gay y Blasco, Hernández 2020). Jejich „reciproční etnografii“, v jejímž rámci tyto badatelky a účastnice výzkumu společně reflektují, píšou a vztahují se ke vzájemné a sdílené etnografické zkušenosti, chápeme jako dlouhodobý dialog a tvorbu textu za rovných podmínek. Naším úmyslem není tento jedinečný dialog reprodukovat, ale spíše se snažit hledat a vydobývat si své vlastní intelektuální aktérství v labyrintu nedorozumění, falše, významových her a projevů institucionální převahy – a to z pozice Romů, gádžů, ale také badatelů a kolegů, kteří si uvědomují, že v této souvislosti je s romistikou v Polsku něco silně v nepořádku. Z důvodů, které rozvádíme později, Polsko do značné míry minuly debaty, inovace a kritické metodologické dekonstrukce, iniciované a vedené badateli mezi něž patří například Judith Okely (1983), Thomas Acton (1997),

3 Jerzy Ficowski (1924–2006) byl polský básník, spisovatel, folklorista a zakladatel polské romistiky. Jeho práce o polských „Cikánech“ z padesátých a šedesátých let 20. století jsou obecně na poli romistiky považovány za povinnou četbu.

4 Bronisława Wajs, romským jménem Papusza (1908–1987), byla polská romská básnířka, která tvořila v romštině. Její díla přeložil a zpopularizoval Jerzy Ficowski.

Paloma Gay y Blasco (2008, 2017), Michael Stewart (1997, 2013) nebo Stefania Pontrandolfo a Marco Solimene (2020). Jak ještě ukážeme, toto zobecnění má své výjimky. Mainstreamový narativ jimi ale stále zůstává nepolíben.

Abychom se mohli věnovat problematickému dědictví polské romistiky, ve stručnosti představíme činnost romských badatelů a to, jak fungují různé akademické iniciativy zaměřené na romské téma. O romistice nebo „cikánologii" lze v Polsku jen stěží hovořit jako o zavedeném a institucionalizovaném odvětví. Doposud neexistuje žádné romistické výzkumné centrum, které by najímalo hlavně romské badatele. Mezi lety 2004 a 2017 fungoval na Pedagogické univerzitě v Krakově postgraduální (magisterský) program, vybudovaný za spolupráce Romů a gádžů. Byl dvousemestrální a bezplatný – financovaný z fondu vládního Programu pro romskou komunitu v Polsku. Institut polské filologie na téže univerzitě vedle toho nabízel program s názvem „Romové v Polsku – dějiny, právo, kultura". Podobný program otevřeli v roce 2022 i na Univerzitě Adama Mickiewicze v Poznani. Tento program se věnuje romské komunitě, její historii, kultuře, umění a jazyku. Účastnit se jej mohou jak Romové, tak gádžové. V roce 2019 bylo také na Slezské univerzitě v Katovicích zřízeno Romské výzkumné centrum, které vede Christo Kjučukov, profesor lingvistiky z Bulharska, který je sám Rom. Centrum si zve romské aktivisty a badatele nejen z Polska, ale i z ostatních evropských zemí. Výše zmíněné univerzitní kurzy a programy jsou ale krátkodobé a zmíněné výzkumné centrum je relativně nové. Jediným současným romistickým akademickým periodikem je časopis *Studia Romologica*, který vznikl v roce 2008. Koneckonců, když nepočítáme náš tým, skupina vědců, kteří se v Polsku dlouhodobě zabývají tématem Romů, čítá méně než dvacet osob působících v oblasti antropologie, sociologie, politologie, lingvistiky a literární teorie.

Cílem našeho článku je nabídnout vhled do toho, co romští vědci zažívají v polském akademickém prostředí a jak si vykládají své střety s dědictvím polské romistiky a diskurzivní mašinérií stereotypů o Romech v polské společnosti, která se na intelektuální, ale i strukturální úrovni promítá i do polských společenských věd. Jedná se o vhled, který je náročný, složitý a možná někdy bolestný, ale podle našeho názoru je nezbytný nejen pro samotný vědecký a společenský diskurz o Romech v Polsku, ale také pro reflexi výzkumu menšinových komunit v Polsku obecně a stavu polské společnosti v rychle se proměňujícím světě. Článek zároveň sebereflexivně pohlíží na pozici gádžovských badatelů, kteří přistupují k výzkumným vztahům s Romy s větší citlivostí a porozuměním, a to jak na úrovni vztahů s romskými kolegy, tak i s lidmi, mezi nimiž výzkum provádějí. Kromě diagnostiky stávající situace se pokusíme nabídnout i kolektivní gádžovsko-romskou sebereflexi, v níž poukážeme na to, že je možné dělat věci jinak. Podle našeho názoru je totiž možná taková etnografická praxe, která nereprodukuje skryté koloniální diskurzy.

Anti-paćiw a jeho podoby v odborném prostředí

Používáme exonymum gádžo, což v romštině znamená Nerom. Toto exonymum se v polské vědě používá již dlouho, ale obvykle v emickém kontextu, psané kurzívou nebo v uvozovkách, což podle našeho názoru znesnadňuje kontextualizaci termínu jak v romštině, tak v polštině. Jednou z motivací pro zavedení tohoto termínu do akademických článků (Fiałkowska et al. 2018, 2019) je snaha vyhnout se dichotomii Romové/Poláci, která se často používá v hovorové řeči nebo v médiích. Podle našeho názoru tato dichotomie představuje jazykové vylučování Romů z (národně vymezené) společnosti. Romové jsou přece také polskými občany a někteří z nich by zdůraznili, že jsou Poláci a Romové zároveň (Fiałkowska et al. 2018, 2020).[5] Neméně důležitý je i v romštině běžně užívaný adverbiální tvar *gadžikanes* („gádžovsky"), který označuje způsob fungování neromského světa, jako je chování, zvyky, oblékání, rituály nebo vzhled. V tomto kontextu použití výrazu *gadžikanes* nejčastěji negativně vymezuje důraz na to, co je romské, co je *romipen*, tedy bytí Romem (srov. Koper 2020). To je dle našeho názoru důležité, protože často v takovém užití adverbium přesahuje dichotomii pozitivní/negativní a naznačuje jakousi stupňovitost, různé odstíny sociální reality a pružnost etnických hranic.

Paćiw v romštině[6] znamená přibližně respekt nebo projev respektu k někomu. Je to podstatné jméno, které označuje vlastnost nebo postoj, něco, co člověk má, ale může ztratit; jde o charakteristiku vyplývající z jednání. Ten, kdo má *paćiw*, ji získal, a to skutkem, slovem nebo postojem. Přídavné jméno *paćiwało* může znamenat úctyhodnou osobu, někoho, kdo se k ostatním chová dobře, někoho spravedlivého. *Paćiw* je vlastnost, která překračuje etnické hranice. *Paćiwało* může být někdo, kdo není Rom, a naopak, Rom může *paćiw* získat i ztratit. Někdy může negativní konotace exonyma gádžo – Nerom – nabýt pozitivní význam, odtud termín *paćiwało gadzio*, tedy někdo, kdo není Rom, ale je hoden úcty.[7] V tomto smyslu je *anti-paćiw* náš neologismus, který používáme jako etické označení toho, co je pro Romy, ale i pro gádže ve styku s badateli a lidmi, kteří jsou předmětem jejich vědeckého zájmu, neuctivé, urážlivé a ponižující. *Anti-paćiw* v romsko-gádžovských vztazích tedy má své kořeny ve strukturách moci a dominance

5 Zajímavé je, že názory ohledně jednoznačného, tedy negativního významu pojmu *gadžo* jsou běžné mezi „gádžovskými" odborníky na Romy, kteří vyznávají spíše tradiční esencialistický přístup k romské kultuře. Můžeme si zde povšimnout jistého pravidla: zastánci rigidního kulturního determinismu mají sklon vidět pouze negativní stránku pojmu, někdy dokonce vidí symetrii mezi pojmem *gadžo* a hanlivým označením „Cikán". V našem pojetí je význam pojmu mnohem bohatší a pružnější, připravený přijmout a nést praktický význam přizpůsobený různým životním situacím.

6 Používáme pravopis romského dialektu Bergitka. V polském romském dialektu se jedná o *pativ*.

7 I když také používáme termín „neromský", považujeme ho spíše za popisný než ontologický, což je případ slova *gadžo/gadže*. Protože působíme v rámci romského i neromského výzkumného týmu, považujeme za legitimní zavést pojem *gadžo/gadže*, stejně jako považujeme za legitimní používat pojem Romové.

i v historii kolonizace romské kultury majoritními společnostmi. Akademická obec je vrcholem této kulturní praxe intelektuální nadvlády.

Paćiw je atributem jednání, takže je obtížné jej abstraktně definovat. Projevit *paćiw* hostům v domácnosti znamená například prostřít na stůl plno jídla a pití, pro projev *paćiw* rodině zemřelého je zásadní důstojný pohřeb. Když naopak chceme projevit *paćiw* tradičním mezigeneračním mocenským vztahům, v přítomnosti staršího člověka si stoupneme. Pro ilustraci toho, jak chápeme *anti-paćiw* v akademické sféře, uvádíme příklady našich vlastních zkušeností.

Uznávaný profesor, autor mnoha publikací o polských Romech, si pozve romskou aktivistku a badatelku, pracující na svém doktorském projektu, do diskuze o vědeckém tématu; profesor zároveň na setkání přivádí zahraničního hosta. Po krátkém přivítání profesor vytahuje nahrávací zařízení a začne nahrávat, aniž by předem požádal o souhlas nebo jakkoli vysvětlil účel nahrávání; rozhovor pokračuje. Po návratu domů je Romka zmatená: komu má být nahrávka určená? K čemu je a z jaké role má ona sama na nahrávce promlouvat – jako aktivistka, Romka, nebo vědkyně? Jasnou odpověď nedostává, zbývá jí jen silné roztrpčení a pocit objektivizace, zneužití profesorské moci, pocit, že je obětí institucionální hierarchie – vždyť profesor je významný vědec, je těžké se vůči němu ohradit.

Další příklad: gádžovská vědkyně požádá Romku, aby jí dělala průvodkyni v určitém sociálním prostoru obývaném Romy, což je běžná etnografická praxe. Když vědkyně vejde do domácnosti, kde se má výzkumný rozhovor odehrávat, vytahuje fotoaparát a bez optání začne fotit interiéry, vybavení a místnosti. Přefotí si i snímky v rodinném albu.

A poslední příklad: komise pro postup v doktorském studiu se zabývá disertací romské doktorandky (jedná se o součást hodnocení doktorského studia v rámci polské akademické obce). Zkoušející profesor se nijak netají svými předsudky vůči Romům a vědkyni předhazuje zraňující stereotypy, týkající se například negramotnosti Romů, jejich podřadného sociálního postavení (za které si podle akademika mohou sami) a jejich údajné nechuti se vzdělávat – o tom prý svědčí velký počet romských dětí ve zvláštních školách. Důležité je, že hlavní výtka vůči mladé badatelce se týká toho, že použila ve své práci kvalitativní metodologii, když někteří členové komise navrhují použít raději výzkum kvantitativní. Podle badatelky i pozorovatelů (kteří následně její tvrzení podpořili) ve výtce nejde jen o volbu metody, ale i o implicitní názor, který diskuzí prosakoval, že pokud jde o „zkoumání Romů", kvantitativní metody jsou „tvrdé" a důvěryhodné, zatímco kvalitativní metody jsou subjektivní a těžko ověřitelné. Skrytým předpokladem takového argumentu je přesvědčení, že kvalitativní metody, rozhovory a naslouchání hlasu Romů mohou představovat další způsob, jak chtějí Romové „obelhat gádže", takže etnografie realizovaná Romy je vlastně sama o sobě zavádějící. Věda se zde ztotožňuje s tvrdým pozitivistickým paradigmatem, které nám zajišťuje verifikovatelné, objektivní vědecké poznání. Naopak etnografie

a antropologie se delegitimizují, redukují na „pouhou beletrii“ či „nezávažné tlachy“, které postrádají kvantifikovanou průkaznost tabulek, grafů a statistik.

Na výše uvedených příkladech je důležité, že jsou pro stávající praxi a debatu typické, přičemž pro Romy mají specifické důsledky. Jsou typické v tom, že takové věci se v jiných kontextech a situacích dějí i Neromům. Antropologové koneckonců musí pravidelně obhajovat validitu a epistemologický status kvalitativních metod a patriarchální kultura je na polských univerzitách přetrvávajícím problémem. Jsou ale také specifické, protože ve vztahu k Romům jsou v podobných situacích především projevem na nich páchaného epistemického násilí, ať už jsou předmětem výzkumu, jeho spoluúčastníky nebo badateli. Tyto příklady chápeme i jako signál pro ty, kdo vyčnívají, signál vyslaný dominantní skupinou, že hierarchie je ohrožena, a proto je třeba ji dále posilovat a vyzdvihovat. Vzdělaní Romové se v těchto případech vymanili ze svého podřízeného postavení a začali obývat veřejný prostor, čímž podkopávají stávající řád.

Jiný příklad pochází z kapitoly knihy vydané v angličtině v mezinárodním nakladatelství. Ewa Nowicka a Maciej Witkowski ve svém článku „The Roma community: from marginalization to integration and back“ (Romská komunita: od marginalizace k integraci a zpět) píší o prvním polském etnografovi romského původu Andrzeji Mirgovi jako o „…jediném známém badateli, který je sám z polské skupiny Bergitka Roma“ (Nowicka, Witkowski 2020: 33), tj. jako o jediném známém romském badateli v Polsku. Pravdou je, že v roce 2020, tj. v roce vydání publikace, mělo už nejméně pět Romů doktorát ve společenských vědách obecně nebo v kulturologii (Krzysztof Gil, Tomasz Koper[8], Justyna Matkowska, Anna Mirga-Kruszelnicka, Joanna Talewicz a v roce 2022 získala doktorský titul Elżbieta Mirga-Wójtowicz). Mnoho dalších Romů se přitom věnuje vědeckému výzkumu a zároveň publikuje, v rámci svého doktorského studia nebo aktivismu (např. Monika Szewczyk, Sonia Styrkacz, Agnieszka Caban, Karolina Kwiatkowska). Rovnou zdůrazňujeme, že naším záměrem není upozorňovat na nepřesnosti, které mohou být považovány za nepodstatné. Nemůžeme si však nepoložit otázku, zda se zde nejedná o disciplinační projevy diskurzivní dominance. V akademickém textu o Romech máme pasáž, v níž si renomovaní akademici osobují právo: 1) rozhodnout, kdo je badatel a kdo ne; 2) rozhodnout se veřejně prohlásit, že jmenovaný badatel je jediný známý, a tak naznačit, že ostatní buď neexistují, nebo jsou neznámí, a proto si nezaslouží pozornost ani citace. Nejde tedy o nepravdivost informace, ale o to, že se autoři staví do pozice někoho, kdo má moc rozhodovat o tom, kdo má právo se plnohodnotně podílet na vědeckém diskurzu a kdo ne. Podobná prohlášení v akademickém textu v prestižní publikaci mají větší dopad než desítky citací i samotné výstupy dotyčných neuvedených mladých vědců

8 Tomasz Koper bohužel v roce 2022 zemřel.

a vědkyň. Nejde zde o nedbalost při revizi nejnovější literatury. Domníváme se, že problém tkví ve vydobývání pozice v akademické a institucionální hierarchii za cenu zamlčování úspěchů jiných.

Romové byli po staletí předmětem vědeckého zájmu, ale jak upozorňují Mirga a Mróz (1994) nebo Kapralski (2016b), dějiny Romů jsou primárně gádžovskou projekcí, protože podle starších badatelů (Mirga, Mróz 1994) si Romové nebyli schopni vytvořit vlastní narativ o minulosti, a stali se tak lidmi „bez dějin a paměti". A právě zde pak jasně vystupuje potřeba antropologického pohledu na to, jak o Romech psát. Jak uvádí Ernest Gellner, antropologové „jsou anti-skripturalisty společenských věd" a k psanému slovu přistupují s podobnou skepsí, s jakou naslouchají vyprávění informátora, protože „jestliže lidé mluví, aby skryli své myšlenky, pak píší, aby skryli svou společnost" (Gellner 1995: 12).

Problematičnost představ etnické homogenity

Navzdory tomu, že na poli polské romistiky vyšly významné články od sociologů jako Sławomir Kapralski (2012; 2016a, b; 2018)[9] nebo že pravidelně vychází časopis *Studia Romologica*[10], který rediguje Adam Bartosz, všechno nasvědčuje tomu, že názor, že je třeba o Romech mluvit za ně samotné, je stále velmi silný. V tomto duchu tak vzniká stále větší počet metodologicky slabých, empiricky problematických a duchem neokoloniálních akademických textů, které postrádají etnografickou hloubku a neodráží rozmanitost společenského života Romů a Romek v Polsku. Příčiny tohoto stavu jsou podle našeho názoru spojeny s řadou historických, kulturních a sociálních otázek. V této části článku se zaměříme na tři z nich: 1) normativní předpoklady, které stojí za polským diskurzem o etnické homogenitě; 2) vyloučení Romů z myšlených společenství (*imagined communities*; Anderson 1983); 3) neoliberální a postkomunistickou třídní hierarchizaci.

Je důležité si uvědomit, že příchod romských akademiků na polské univerzity je logicky další etapou vzdělanostního pokroku polské společnosti. Jde o poslední úsek na dlouhé cestě, kterou otevřelo všeobecné zpřístupnění vzdělání po druhé světové válce umožňující následný sociální vzestup společenských skupin, které na vzdělání v předválečném Polsku nedosáhly (Golonka-Czajkowska 2013, Leszczyński 2013). Toto ohlédnutí do minulosti je nutné, protože poválečná situace v Polsku postavila romské komunity (ty, které přežily nacistickou genocidu) před dvojí výzvu. Na jedné straně cítily tlak komunistických úřadů

9 Sławomir Kapralski je polský sociolog, který se zabývá etnickými otázkami i paměťovými studii a studiem holokaustu, autor a spoluautor knih, kapitol v knihách a článků o romském holokaustu, anticikanismu a jejich roli v udržování a rekonstrukci současné romské identity.

10 *Studia Romologica* je časopis vydávaný nejprve Regionálním muzeem v Tarnově a později Tarnovským výborem pro ochranu památek židovské kultury. Vychází jednou ročně, zakladatelem a šéfredaktorem časopisu je etnograf a muzejní kurátor Adam Bartosz.

k tomu, aby se začlenily do státního hospodářského systému, jehož příkladem byla nucená sedentarizace itinerantních komunit (po válce žilo 75 % Romů v Polsku itinerantním nebo semi-itinerantním způsobem života; viz Mirga, Mróz 1994) a produktivizace usedlých Romů skupiny Bergitka (neboli karpatských Romů; Drużyńska 2015; Mirga, Mróz 1994, Golonka-Czajkowska 2013, Kapralski 2016b). Na druhé straně se romské komunity ocitly ve společnosti, která se po šesti letech válečných zvěrstev a genocidy stala etnicky a nábožensky relativně homogenní (zejména ve srovnání s předválečnými standardy; viz např. Stola 2010, Magocsi 2018). Na jedné straně tak romské komunity čelily asimilačním politicko-ekonomickým tlakům, které je včleňovaly do struktur obnoveného a rychle se industrializujícího státu, na straně druhé čelily vylučujícím politikám vycházejícím z nově vznikající a normativně chápané etnické homogenity.

Tento proces byl výsledkem zvláštní intelektuální a politické koluze vládnoucí strany, zejména za Władysława Gomułky (prvního tajemníka komunistické strany v letech 1956–1970), s katolicko-intelektuálně-nacionalistickými kruhy (v některých případech – jako byl Bolesław Piasecki – přímo fašistickými). Stejný proces přitom posílil a normalizoval diskurz polské etnické homogenity jako žádoucího stavu (srov. Zaremba 2005). Podle tohoto nacionalistického přesvědčení je homogenní polský národní stát přirozenou nutností, nikoli historickou náhodou. S Romy a dalšími menšinami se zacházelo jako s výjimkou potvrzující pravidlo, jako s tolerovanou deviací v rámci morálně žádoucího a jinak homogenního národního tělesa. Moc této naturalizace homogenity se projevila v případech státem organizované emigrace Židů v roce 1968, etnických Němců v sedmdesátých letech (Stola 2010) nebo (v menším měřítku) Romů žijících v Osvětimi v roce 1981. Situace podobná pogromu, kdy byli tito Romové ohrožováni ze strany místních gádžů, se tehdy vyřešila tím, že stát Romům nabídl tzv. povolení k emigraci do Švédska – v podstatě jednosměrné lístky (srov. Stola 2015; jako myšlenkový experiment se nabízí otázka, proč podobnou nabídku nedostali spíše právě gádžové; k tomu viz Fiałkowska et al. 2022, Kapralski 2008).

Vyloučení romských dějin a narativu z myšleného polského společenství a role akademie v tomto procesu je zásadní. Když romští badatelé vystupují v akademických debatách a na seminářích, narušují tím vizi výše popsané představy homogenity. Především tím ale zpochybňují mocenské postavení lidí, kteří rozhodují o tom, kdo je menšina, kdo je cizinec, migrant a co musí (člověk nebo skupina) udělat, aby migrantem přestal být, aby zapadl do polské představy o vlastním společenství. Jak jsme upozorňovali už jinde (Fiałkowska et al. 2020) a jak tvrdí Mirga-Kruszelnicka (2018) a Emilia Kledzik (2023), hlavním nástrojem vyloučení je v případě Romů nomadizace jejich minulosti, tedy konstrukce jejich mobility/migrace jako niterného, neoddělitelného kulturního znaku. Když klademe důraz na takto esencializovaný „pud ke kočování“, jak jej nazval jeden z tradičních polských odborníků na romský folklór (Bartosz 2007: 151), vede

to k upozorňování na odcizenost Romů od domněle přirozeného vztahu mezi územím, kulturou a lidmi, tedy k nacionalisticko-koloniální fabulaci, které podléhali dřívější antropologové (Gupta, Ferguson 1997). Nomádství se tak stává indikátorem nepatření a takto konstruovanou představu o romském nepatření potom sdílí nejen velká částí odborné literatury, ale i široká veřejnost včetně tvůrců politik.

Na takové situaci nese svůj díl viny Jerzy Ficowski, který označil usedlé Romy ze skupiny Bergitka Roma, známé také jako karpatští Romové, za „zvykově odcikáněné" (*zwyczajowo odcyganieni* – viz Ficowski 1965: 6). Ficowski mocí své etnografické autority zbavil tyto Romy jejich staleté etnické, sociální a lokální identity a zároveň stanovil, že „skutečnými" Romy jsou ti, kteří nejsou usedlí. Na druhou stranu ale nelze opomenout roli stereotypu „potulného Cikána" v konstrukci polské národní identity (Kapralski 2016b). Podle Zbigniewa Benedyktowicze stereotyp vypovídá více o těch, kdo jej vytváří, než o těch, na které se vztahuje (2000). „Potulný Cikán" zde nepřímo figuruje jako nástroj k posvěcení usedlého způsobu života, patologizaci migrace a reprodukci toho, co Stephen Castles nazývá „usedlým zkreslením" (*sedentary bias*; 2016) nebo Liisa Malkki „metafyzikou usedlého způsobu života" (1997). Slovy Mary Erdmans (1992), migrace je pro polskou kulturu morální otázkou; tj. představuje diskurzivní artikulaci metodologického nacionalismu, tedy metateoretického předpokladu, že analytickým, metodologickým i teoretickým referenčním bodem vědeckého výzkumu jsou normativně rámované národní státy, jejichž obyvatelstvo je usedlé, místně zakořeněné a připoutané k půdě (Beck 2007; Rössel et al. 2012; Wimmer, Glick-Schiller 2002). A tak ten, kdo je „usedlý", kdo „má kořeny" a kdo se „netoulá", získává privilegovaný přístup ke členství v polském společenství a s ním i pozici, z níž může definovat symboly, politicky jednat a mít kontrolu nad diskurzy.

Poslední bod se týká pojetí třídních diskurzů v Polsku. Romové skupiny Bergitka, kteří byli začleněni do těla státně-socialistické, plánované ekonomiky, se stali příslušníky dělnické třídy, na což byli sami nepochybně hrdí a považovali to za úspěch (Garapich et al. 2021; Szewczyk 2022). Obživné aktivity a styl života itinerantních Romů sice spadaly do stejné ekonomiky, v té ale tito lidé nahrazovali její nedostatky. Stávali se tedy drobnými podnikateli jako polská maloburžoazie, která se zabývala především obchodem. Ve městech jako Mława, Pabianice, Zgierz, Szczecinek, Płock a Wroclaw se tak někteří Romové stali místní ekonomickou elitou (Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001; Kapralski 2016b). Právě i jejich třídní postavení z nich během politické transformace udělalo jedny z prvních obětí (Bartosz 2004 [1994]; Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001; Kapralski 2016b). Transformace třídního napětí v napětí etnické není nic nového. Ta, podobně jako jinde v regionu střední Evropy, v polském kontextu posílila spojení Romů s chudobou, sociálními dávkami a marginalizací (Stewart 1997, Kapralski 2016b).

Romové ze čtvrti Nowa Huta,[11] kteří spolu se svými gádžovskými sousedy z malopolských vesnic vybudovali město a ocelárnu, byli jedni z prvních, kteří v důsledku kolapsu průmyslu po roce 1989 přišli o práci a bezpečí (Garapich et al. 2021). Byli vnímáni jako nadbyteční jednak jako Romové, ale i jako dělnická třída, jejíž postavení bylo v kapitalismu marginalizované. Na počátku devadesátých let se polskými městy přehnala vlna rasistických útoků proti Romům (Kapralski 2016b) a výjimkou nebyla ani Nowa Huta. Zbídačená dělnická třída, která hledala obětního beránka, se obrátila proti nim. Přesně to samé se stalo romské elitě v dalších malých polských městech. Jako nejdrastičtější příklad můžeme uvést pogrom v Mławě (Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001). Terčem útoků místních gádžů byly domovy bohatých Romů, zatímco chudší obyvatele náležící k této menšině nechali gádžové na pokoji (Fiałkowska et al. 2019). Kromě fyzických útoků museli Romové čelit agresivní stereotypizaci a ponižování, vyloučení a spolu s ním i vyškrtnutí z nedávné historie Polska (Fiałkowska et al. 2020). Právě proto se v expozicích nowohutského městského muzea návštěvníci nedozví, že se na výstavbě města podíleli také Romové zruční v kovovýrobě. Právě proto se nijak veřejně nepřipomíná přítomnost Romů v sociální struktuře polských měst. Proto nedávný obrat historiků a antropologů k „dějinám lidí v Polsku“ (Leszczyński 2020; Pobłocki 2021, viz shrnutí debaty in: Mazur 2022) zcela opomíjí Romy a jejich perspektivu. Pravděpodobně proto, jak uvádí Kledzik (2023), Marcin Zaremba při popisu „velkého strachu“ polské společnosti v těsně poválečných letech vynechal ty, kteří vedle Židů zažili na polské půdě největší genocidu v polských dějinách (Zaremba 2012), tedy Romy. A přesto historie Romů v Polsku existuje, předává se z generace na generaci ústně, zůstává na fotografiích, v místních archivech a v rodinných vzpomínkách. Stačí jí jen pozorně naslouchat (Kledzik 2023).

V důsledku výše uvedených jevů se s romskými akademiky zachází jako s anomálií, která narušuje navyklé způsoby myšlení a které je třeba se bránit. S Romy se v polském akademickém prostředí zachází jako s etnicky odlišnými a níže postavenými v třídní hierarchii. Často jsou odsouváni na okraj společenského života. Přijetí se jim dostává pouze, když figurují na druhé straně perspektivy výzkumu, tedy jako objekt – vzdálený, exotický Druhý.

Apropriace obrazu Romů v akademickém prostředí a koloniální přístupy při utváření romistiky

Vyobrazení Romů v polské vědě, které je ovlivněno metodologickým nacionalismem, normativním pojetím etnické homogenity a akademickou hierarchií, je zásadním faktorem mocenských dynamik ve vědeckém prostředí.

11 Nowa Huta je po válce vybudovaná průmyslová aglomerace, která se v roce 1951 stala úředním připojením součástí Krakova (pozn. red.).

Procesy popsané v předchozí části článku napomáhají k utváření specifického obrazu Romů ve společenské imaginaci. Tento obraz poté prosakuje i do akademického diskurzu. Taková apropriace obrazu vytváří klišé o romském společenství, pocházející z neromské perspektivy. Hlas Romů je při utváření jejich vlastního obrazu v akademickém prostředí přinejlepším zkreslený nebo utlumený. To vystihuje jejich současný status, historii, kulturu a nedostatečnou přítomnost ve veřejném diskurzu v Polsku.

K tomu, abyste mohli sdílet něčí obraz nebo jej citovat v akademické publikaci, potřebujete souhlas. V případě Romů ale souhlas často nikdo neudělí a romská komunita pak obvykle postrádá možnost konfrontovat akademický materiál, který se jí týká, a diskutovat o něm. To je částečně způsobeno problémy s přístupem ke vzdělání, které mohou ovlivňovat schopnost Romů posoudit, co se o nich píše. I když někdo udělí svůj souhlas během účasti na výzkumu, konečný akademický obraz Romů vytvářejí především gádžové.

V polské akademii se málokdy vyskytne participativní výzkum, který by Romy zapojil do sběru a interpretace dat. To vede k tomu, že se Romové ve vědeckém prostředí, kde většinou absentují, zobrazují prostřednictvím stereotypů a zjednodušení, a to z neromských perspektiv. Kritické etické hodnocení se při prezentaci něčího obrazu ve výzkumu, zejména v grantových projektech a při šíření výsledků, uplatňuje jen zřídka. V polském akademickém prostředí se o této problematice téměř nediskutuje. To je v některých případech přímo šokující, například když v dokumentárním filmu vystoupil neromský folklorista oblečený jako romský muzikant.[12] Taková situace se možná může jevit jako prostý přehmat, ale především urgentně připomíná otázku, kdo má kontrolu nad obrazem Romů a pravomoc jej používat.

Reprodukování falešného obrazu diskriminované skupiny, jenž udržuje asymetrii a diskriminaci, lze považovat za formu koloniálního útlaku. Právě marginalizované skupiny jsou často vystaveny negativním stereotypům, které se používají k obhajobě diskriminačních opatření a politik. Nucené adopce dětí a masové sterilizace původních obyvatel v Severní Americe a Austrálii, krádeže půdy, režim apartheidu v Jihoafrické republice, holokaust evropských Židů – všechny tyto praktiky byly politicky „ospravedlňovány" škodlivými stereotypy o původních obyvatelích, kteří údajně nejsou schopni vychovávat děti a mít

12 Film s názvem *Cikánská cimbálovka* byl realizován v rámci mezinárodního projektu *Beyond Stereotypes: Cultural Exchanges and the Romani Contribution to European Public Spaces* (Mimo stereotypy: kulturní výměny a přínos Romů pro evropské veřejné prostory; BESTROM), který se konal mezi lety 2020 a 2022 na Jagellonské univerzitě v Krakově. Webové stránky projektu (www.bestrom.org) nebyly v době vzniku tohoto článku aktivní. Zároveň o dokumentu neexistují žádné veřejně dostupné informace. Film byl promítán v rámci každoroční konference „Karavan paměti" (pol. Tabor Pamięci) v polském Tarnově. Informace o projektu jsou dostupné na stránkách Národního vědeckého centra: https://ncn.gov.pl/en/finansowanie-nauki/przyklady-projektow/piotrowska-anna [cit. 25. 8. 2023].

fungující rodiny, o Afričanech, kteří se prý nehodí pro evropský způsob života, nebo o Židech, kteří mají šířit nakažlivé nemoci a představovat hrozbu pro národ. Takové praktiky (Said 1978) se využívají k prosazování nadvlády a kontroly nad různými regiony a národy a vedly ke krádežím půdy, vysídlování komunit a vykořisťování v (bývalých) koloniích. Koloniální diskurz staví Romy a gádže na odlišné stupně společenského žebříčku. Jak tvrdí Bhabha (2012), kolonizovaní se v tomto schématu nikdy nemohou vyrovnat kolonizátorům, což vede k procesu vytváření mimikry, kdy kolonizovaní napodobují kolonizátory. Přetrvávající stereotypní obraz „Cikánů" ve vědeckém diskurzu dále utvrzuje postavení Romů v sociální hierarchii (srov. Mirga-Kruzselnicka 2018).

Právě kvůli negativním dopadům falešných reprezentací je ochrana obrazu diskriminovaných skupin zásadní. Myšlenka ochrany reprezentací vychází z maximy lidské důstojnosti, která tvrdí, že každý jednotlivec si zaslouží respekt (UNESCO 2005), a uznává právo všech kultur vyjadřovat a zachovávat svou identitu (UNESCO 2003). Mezinárodní právo, jako je Všeobecná deklarace lidských práv a Mezinárodní pakt o občanských a politických právech (OSN 1948, 1996), uznává ochranu vlastního obrazu a vyvažuje jej právem na svobodu projevu při uznání práv a svobod ostatních.

Apropriaci obrazu ve vědeckém prostoru lze vzdorovat prostřednictvím participativního výzkumu. Góral et al. (2019: 36) uvádí, že „participace znamená úplnou odpovědnost za výzkumný proces, včetně zodpovědnosti za produkci vědění, metodologický plán a analýzu změn". Tento přístup navrhuje zahrnovat vyjednávání významů mezi badateli, utlačovanými skupinami a utlačovateli s cílem dosáhnout konsenzu bez toho, aby někdo někomu vnucoval jen jednu správnou představu.

Podle nás je to právě romská perspektiva, která při vyvozování závěrů, v diskuzích o výsledcích výzkumu, interpretaci dat i jejich publikaci schází. Až příliš často Romové figurují jako průvodci (gatekeepeři), kteří pomáhají badatelům při vstupu do romského světa, překládají a identifikují klíčové kulturní prvky. Jakmile však badatel získá empirická data, jejich role obvykle končí. Průvodci pomáhají většině badatelů, kteří ale nechápou jejich roli, motivace, vliv na postavení romské komunity ani přínos pro analýzy, závěry a interpretace etnografických dat. V klasických polských romistických textech psaných gádži nenajdeme žádné detailnější informace o těchto spolupracovnících, ani poděkování informátorům nebo průvodcům.

Je ale nutné posunout se i od poznámek pod čarou s poděkováním tomu či onomu člověku. Podle našeho názoru je nezbytné vytvářet vědění a podobu romistiky společně s Romy. Existují i příklady dobré praxe, jako například práce Hernández a Gay y Blasco, španělské Gitanky a gádžovky (*Paya*). Jejich etnografie se navzájem prolínají a obě se vzájemně seznamují se svými sociálními světy. To ovlivňuje kvalitu výzkumu, poctivost vyobrazení i jejich teoreticky podložené plastické ztvárnění vlastních životů a složitých životních rozhodnutí (Gay y Blasco,

Hernández 2020). Tato etnografie odkrývá rovnocenné vztahy, vzájemné porozumění a respekt ke svým jedinečným, propleteným osudům a ukazuje, jak i antropologie proměňuje jejich osobní životy (Gay y Blasco 2011).[13] Podobná etnografie v polském kontextu už dlouho chybí.

Abychom pochopili polskou romistiku, musíme zasadit mocenské vztahy do kontextu vzniku vědeckého obsahu a fungování výzkumných institucí. Moc v rukou obvykle drží skupina s vysokým společenským statusem, která je vybavená zdroji a znalostmi. Dominantní vědění se vytváří tím, že se udržují klišé a prosazují stávající smyšlenky o určitých skupinách (Ostolski 2003: 5). V důsledku výše popsaných procesů se diskurz o Romech stává nástrojem, který vytváří nejen vědecky legitimizované vědění o Romech, ale i možnost zobrazovat proměny identity v polské společnosti. Tím ovšem reprodukuje i mocenské, třídní a etnické vztahy. V rámci této reprodukce třídních rozdílů nemohou nižší třídy dosáhnout na „skutečné lidství" nebo se stát zcela přijatými členy společnosti, což je status, který mají k dispozici vyšší třídy. Elity stvrzují své postavení prostřednictvím symbolické moci, zatímco nižší třídy, včetně Romů, takovou subjektivitu a citlivost postrádají. A to ospravedlňuje jejich nižší, marginalizované postavení (Bourdieu 2006). Jak vyplývá i z výše uvedeného vyjádření Benedyktowicze ohledně stereotypů, tato debata a mocenská dominance nemají příliš společného s Romy samotnými, ale spíše s pozicionalitou těch, kteří tento diskurz ovládají. Jde o to, kdo z pozice autority hovoří o jakékoli menšině v Polsku, a tak potvrzuje dominantní postavení většiny – etnických Poláků.

Identitární diskurz lze chápat jako využití jazykových prostředků k formování historického, ale i společenského vědomí. Jak píše Stanisław Gajda, identitu lze „rekonstruovat na základě různých druhů textů o minulosti, které považuji za nástroj společenské komunikace, jenž utváří systém významů vedoucí ke vzniku přesvědčení, postojů a hodnot v komunitě, což je podstatou durkheimovské sociální vazby. Debaty o identitě, které se vyjevují (či spíše rekonstruují) v historiografických textech, lze definovat jako diskurz" (Gajda 2007: 41). To by znamenalo, že polská romistika – tedy přijímání určitých (samozřejmě ne všech) prvků exotizovaného a primitivizovaného/romantizovaného obrazu Romů zkonstruovaného Ficowským – je de facto tuzemským systémem významů a symbolů, které Poláci–gádžové vytváří, aby obnovili a posílili své sociální či národní vazby. V tomto smyslu tak právě gádžové potřebují Romy jako sůl – aby si skrze ně vytvořili vlastní identitu a místo v mocenské hierarchii. Ve své zásadní monografii Michael Stewart tvrdí, že „i kdyby gádžové všechny Cikány asimilovali, ‚oni' by se sami znovu vymysleli" (1997: 238).[14] Stewart zde odkazuje na kontinuální proces utváření identity a reakce na marginalizaci ze strany samotných Romů („Cikánů").

13 V *Romano džaniben* viz Hernández, Gay Y Blasco 2018 (pozn. red.).

14 Zde se jedná o náš vlastní překlad originálního znění Stewartova citátu. Ve dříve publikovaném českém překladu je jinak význam (nesprávně) posunutý: „[I] kdyby gádžové všechny Cikány asimilovali, museli by si je sami znovu vynalézt" (2005: 211; pozn. red.).

V Polsku pozorujeme, že bez ohledu na procesy podobné těm, o nichž hovoří Stewart, potřebují gádžové svůj obraz Romů k tomu, aby neustále potvrzovali své dominantní postavení.

Právě z toho důvodu je diskurz o romské identitě tak populární: je vytvářen prostřednictvím vědeckého obsahu, který s veškerou akademickou vážností hovoří o tom, jak „Romové fungují", a označuje „tuláctví" a nomádství za neodmyslitelný prvek jejich identity. Jejich kultuře připisuje „vykořeněnost", zdůrazňuje, že pocházejí z Paňdžábu, ale také poukazuje na jejich kriminální prvky, když tvrdí, že Romové prý mají „přirozené" předpoklady k utváření velkých zločineckých organizovaných skupin – nebo že jsou závislí na sociálních dávkách (Nowicka, Witkowski 2019). Proto lze dnes se vší vědeckou vážností konstatovat, že „jak sociální struktura, tak i základy axiologie a zvyků Romů vykazují extrémně archaické sociální charakteristiky" (Nowicka 2014: 165). A to bez jakékoliv reflexe toho, že „archaičnost" zde zní spíše jako politicky korektní výraz pro „primitivní lidi". Vědecké texty velmi často hází všechny Romy do jednoho pytle, jejich autoři neupozorňují na rozdíly v rámci skupiny, složité mezigenerační vztahy, roli internetu, ignorují vnější faktory i hlas druhé strany. Tyto texty jsou empiricky chudé ale především radikálně redukují pestrost a rozmanitost kultury Romů v Polsku. Pokud už se na nějaká vnitřní dělení poukazuje, jedná se o recyklát Ficowského klišé o „odcikáněných" karpatských Romech. Tím se zároveň postuluje existence jakési objektivní míry „cikánství", jež je ovšem opět posuzována zvenčí, tedy gádži (viz Ficowski 1965: 6; též viz výše).

Proč Romové migrují a proč o tom romští vědci nemluví?

Příznačné zde není jen to, jak se zachází s Romy, včetně romských vědců, ale i to, jak se prezentují vybraná výzkumná témata. Stručně se zaměříme na některá témata z oblasti migračních studií, ačkoli související ucelenější diskuzi lze nalézt jinde (Fiałkowska et al. 2020). Migraci z Polska popisuje rozsáhlý soubor knih, počínaje Thomasem a Znanieckým (1996; srov. Dopierała 2019) a konče nespočtem vědeckých článků v předních časopisech migračních studií.[15] Ve výzkumu migrace, realizovaném v Polsku (ale i jinde), se setkáváme se zjednodušeným, stereotypním a vyloženě nepravdivým pohledem, v němž

15 Studia polské diaspory se datují přinejmenším od dvacátých let 20. století, kdy publikoval polsko-americký sociolog a antropolog Florian Znaniecki (1882–1958). V roce 1970 byl při Polské akademii věd založen Výbor pro studia polské diaspory. Ten v roce 1975 začal vydávat časopis *Przegląd Polonijny* (Revue polské diaspory), který později rozšířil svůj název na *Studia Migracyjne–Przegląd Polonijny* (Migrační studia–Revue polské diaspory) a je považován za přední časopis pro migrační studia v Polsku. To zároveň osvětluje, jak jsou migrační studia v Polsku spjata se studii polské migrace a diaspory. Rozšířenou bibliografii současné literatury o polské migraci a diaspoře lze nalézt v databázi, kterou spravuje Ann White (profesorka polonistiky) na *School of Slavonic and East European Studies UCL:* https://www.ucl.ac.uk/ssees/people/anne-white/ssees/research/polish-migration [cit. 25. 5. 2023].

se migrace z Polska ztotožňuje s migrací Poláků. Jedná se o jeden z projevů metodologického nacionalismu, skrze nějž dochází k naturalizaci propojení území, státu a obyvatelstva. O migraci z Polska tak vzniká homogenní, zjednodušený narativ.

Polští Romové se v těchto debatách téměř nevyskytují, přičemž četba stávajících materiálů i rozhovory s některými badateli jako by potvrzovaly, že pokud Romové migrovali, šlo o jiný fenomén než v případě Poláků-gádžů. Tento obraz je konzistentní s četnými vyobrazeními i za hranicemi Polska, které představují Romy jako lidi žijící bezstarostně ve věčné přítomnosti a současně jako lidi bez paměti, kteří mají být dokonce odborníky v „umění zapomínat" (Trumpener 1992). Toto „umění zapomínat" jim dle následující logiky také umožňuje migrovat za prací do Německa: „Je touha po Německu, které si můžeme povšimnout u tolika Romů, ironií nebo zvráceností?" ptá se Fonseca (1995: 220). Její otázka se týká Romů, kteří údajně zapomněli na to, že se kdysi stali jako skupina terčem vyhlazovacích politik, ale netýká se Neromů, občanů jiných zemí nebo nedej bože Poláků, pro něž je Německo tradičním cílem migrace, a to jak před druhou světovou válkou, tak po ní. Podle této logiky se zdá, že Poláků se stíny dějin netýkají.

V této představě tak Romové s narůstajícím časovým odstupem od holokaustu, díky svému „umění zapomínat", vedou bezstarostný život bez hlubšího vztahu k místu, kde se rodí a umírají jejich další generace. Takovou smyšlenku nalezneme v textech některých badatelů, kteří tvrdí, že Romové se stávají modelem Evropana, jenž využívá volného pohybu. Totiž „přesun pro ně nepředstavuje žádný psychologický problém, protože místo není důležité ani pro sociální role, do nichž vstupují, ani pro jejich identitu. Volně se pohybují po Evropě, aniž by je omezovalo jakékoliv pouto k místu…" (Nowicka 2007: 127). Stesk a nostalgie po místě narození a dospívání, které se tak podrobně analyzují ve většině literatury o migraci polských Neromů, jsou evidentně Romům cizí. Romové se totiž „volně potulují po Evropě", kam je zrovna zanese „magnetická přitažlivost sociálního státu" (tamtéž). Patriotismus a místní zakořeněnost jsou v případě těchto „věčných kočovníků" vnímány jako protiklad a rozpor – a proto se ocitají mimo výzkumnou agendu. Tyto představy se od reality, s níž se setkáváme v našem výzkumu o transnacionálním životě polských Romů, v němž má lokální přináležení své pevné místo, nápadně liší (Fiałkowska et al. 2019, 2022). Na stesk a nostalgii v žádném případě neexistuje etnický monopol.

V akademickém vědění o Romech se tak setkáváme s jakýmsi „defektem", který je vytvořený badateli a využívá se i při formulování různých odborných stanovisek, prognóz a programů, často pochybné kvality. „Vzhledem k tomu, že politiky týkající se romských komunit v zemích EU, které ztělesňují klasický příklad technokratického přístupu, se primárně vytvářejí s využitím stávajícího stavu akademického poznání, je možné vyslovit hypotézu, že jedním z důvodů krize těchto politik je i určitý nedostatek v akademickém výzkumu vztahů mezi

Romy a Neromy“ (Witkowski 2018: 80). Neúčinnost technokratických modelů politik tak vyvolává pochybnosti o kvalitě daného vědění, a dokonce poukazuje na kognitivní stagnaci současné romistiky. Autor, který hledá východisko z této slepé uličky, navrhuje, aby se usilovalo o celistvější interpretaci stávajících poznatků, a to včetně determinant sběru dat o Romech (a u toho končí). Tento krok je nezbytný, ale podle všeho nedostatečný.

Je nutné nejen revidovat stávající výzkumné postupy, ale také podniknout kroky k nápravě. Hlavní ale je, že když nebudeme uplatňovat třídní a intersekcionální perspektivu a metodologický požadavek na participativní charakter produkce vědění o Romech a romsko-gádžovských vztazích, naše analýza nebude úplná.

Když se zaměříme na téma polské romské migrace, je nutné se konfrontovat nejenom s výsledky polské romistiky, ale i s absencí Romů v polských migračních studiích. Obecněji vzato, možná tím nejpalčivějším problémem je, že mnozí polští–gádžovští badatelé přítomnost romských badatelů vůbec neregistrují. Romové jsou tak v zásadě pro způsob, jakým tito lidé produkují vědění o Romech, irrelevantní – činí tak bez jejich aktivní účasti. Jsou to přitom právě Romové (včetně romských výzkumníků), kteří trpí důsledky reprodukce různých mýtů a marginalizace, a to nejen v sociální imaginaci, ale i ve skutečné, akademické realitě. A to proto, že téměř nikdo nenaslouchá tomu, co o sobě oni sami říkají. Když si uvědomíme, jak obtížné je pro mladé badatele postupovat v akademii a jakou výzvou je někdy vstupovat do polemik s autoritami v oboru, nabývá metodologický požadavek na participaci ještě většího významu a etického rozměru.

Pro všechny by bylo snazší, kdyby...

My, gádžovští autoři tohoto článku, proto nejsme jen gádžovskými badateli mezi Romy, ale už zase dalšími gádžovskými badateli v řadě. Současná změna paradigmatu, kdy se nám, gádžům, hlasitě a rozčileně vyčítá, že přišel čas na změnu a že není eticky ani metodologicky ospravedlnitelné realizovat výzkum jako doposud a zacházet s Romy jako s předměty pozorování, pouhými průvodci, zprostředkovateli informací, případně asistenty výzkumu, je nejen výzvou pro naše postavení a akademický hlas, ale především zásadním etickým závazkem. S ohledem na to si pak nelze nepoložit otázku, jak máme pracovat v dané oblasti výzkumu, když zde panuje takové napětí. Musíme být ochotní uvažovat, zda my, gádžové, náhodou skutečně nepotřebujeme na konferenci nebo semináři zažít nepříjemný pocit, když někdo řekne: „Aha, další gádžo promluvil.“ Nepotřebujeme náhodou, aby nás někdo obvinil, že stojíme někde, kde by gádžové neměli být, protože už toho řekli dost? Jsme toho názoru, že tento diskomfort zažít potřebujeme.

V první řadě bychom si tak měli pokládat metodologicky složité otázky týkající se problematiky insiderství a outsiderství nebo výhod a nevýhod té či oné situovanosti v terénu, o nichž se v literatuře hojně diskutuje. Vztahy

na ose insider-outsider a romský-gádžovský výzkumník jsou mnohovrstevnaté a komplikované. Naše pozicionality bychom měli vnímat spíše v rámci kontinua, protože žádné pevně dané pozice ve výzkumu ani v životě neexistují. V tomto dynamickém spektru pozic nás spojují kategorie jako gender, třídní původ nebo zkušenost první generace vysokoškoláků. To, co nás výrazně rozděluje, je mimo jiné zkušenost s romstvím. Jak uvádí Fremlová, základem pozicionality romských badatelek je jejich etnicita, což znamená, že jejich porozumění realitě i interpretační schopnosti vychází ze zkušenosti, kterou gádžovské badatelky nemají (Fremlová 2018: 107).

Není proto divu, že v našem týmu pravidelně vedeme vášnivé diskuze o tom, jak definovat nějaké jevy, jak přistupovat k tomu či onomu výzkumnému problému nebo zda je možné nebo snad lepší o něčem nemluvit, protože důsledky otevření určitých témat mohou být pro gádže a Romy různé. Nás – gádže – neovlivní společenské dopady určitých poznatků ani pomluvy. My – Romové – se setkáváme s nedůvěrou ze strany romských respondentů, ale i kolegů – nejde náhodou o další gádžovskou studii, v níž Romové figurují jen jako zprostředkovatelé informací? Co se s informacemi stane ve chvíli, kdy už je respondenti nemají pod kontrolou? Nás – Romy – ostatní Romové podezírají, že jsme se změnili a přizpůsobili, že nás akademická obec ovládaná gádži zbavila romství. Další neromští vědci nás zase podezírají, že nejsme doopravdy kompetentní a objektivní a že se možná snažíme využívat svou romskou identitu jen pro kariérní cíle. Zajímavým doprovodným procesem jsou reakce vědecké komunity na naši spolupráci. Často se setkáváme s překvapením, podrážděním a blahosklonnými pohledy. Ze strany uznávaných profesorů, autorit ve svém oboru, zaznívají překvapivá tvrzení, která zpochybňují naši antropologickou metodologii, „protože Cikáni lžou", protože nějaká naše romská autorita „je profesionální Cikán" nebo protože „skuteční Cikáni" už „přece dávno neexistují (a pokud ano, tak coby mafiáni)", což implikuje, že současní Romové jsou „kulturní podvodníci". Ale my hodláme překvapovat a dráždit, provokovat a čelit lžím a „osvědčeným" předpokladům. Není to snad jediný způsob, jak se dostat ze slepé uličky a pokročit ve společenských vědách dál? Bohatá kultura Romů v Polsku si to zaslouží.

Asi by i pro nás bylo snazší, kdybychom se o to nesnažili. Diskomfort tím působíme především sami sobě. Není snad jednodušší zabývat se tématem, kde se s omezením na poli svého výzkumu nesetkáváme? Takové limity jsou zajímavé, když na ně narazíte v metodologických učebnicích, ale zároveň frustrující, když na ně člověk natrefí během vlastní výzkumné praxe. Pro všechny badatele, kteří nechtějí čelit debatě o tom, jak realizovat výzkum o Romech, by bylo jednodušší se nesnažit. A bylo by to snazší jak pro neromské, tak i pro romské badatele. V participaci ale vidíme potenciál, který bychom s odkazem na esej Alpy Shah (2017) mohli označit za revoluční. V jejím textu se hovoří o revolučním potenciálu etnografické metody zúčastněného pozorování. Tato metoda

představuje základní prvek etnografického výzkumu i prostředek získávání dat. V našem výzkumu ovšem nejde pouze o to zasvětit gádže do světa Romů, aby mu lépe porozuměli. Zúčastněné pozorování je pro nás také autoetnografií, jejíž součástí je pozorování společenství, z nichž sami pocházíme, a snaha hovořit o vlastní zkušenosti, pozorovat a zároveň být pozorován a usilovat o propojení obou těchto perspektiv. Praxe zúčastněného pozorování má revoluční potenciál, protože se může dostat co nejblíže k životu lidí, kterými se zabýváme, a umožnit nám vyvrátit naše předpoklady, domněnky a stávající představy o tom, jak vypadá jejich sociální svět. Zúčastněné pozorování jakožto výzkumná praxe má zároveň potenciál z nás udělat – abychom se opět odvolali na Gellnera – anti-skripturalisty sociálních věd, kteří se na akademii dívají kritickým pohledem a identifikují skryté mocenské mechanismy v ní (1995). Právě tímto způsobem jsme se jako gádžové díky spolupráci s romskými kolegy o polské společnosti dozvěděli mnohem víc. Kdyby mezi námi ale byli jen gádžové, výsledek by byl zcela odlišný. Tento výzkum by možná byl dalším typickým gádžovským projektem o Romech, který reprodukuje stávající akademické hierarchie a struktury. Romové jsou v neromských společnostech menšinou, z čehož vyplývá, že i akademické prostředí je převážně neromské. Nejde nám o to vytvořit romskou akademii, ale o to změnit a obohatit tu stávající o nové poznatky, nové jedinečné zkušenosti a nový způsob chápání světa.

Podle našeho názoru má participativní spolupráce – přinejmenším na našem malém polském dvorečku – skutečně revoluční potenciál, když rozbíjí koloběh diskurzivních klišé, bariér, vyloučení a hierarchií. Participativnost produkce vědění o Romech a romsko-gádžovských vztazích tedy neznamená pouze společně prováděný výzkum, ale také diskuze, interpretace, zapojení Romů do rozhodovacích struktur a vědeckých orgánů, a především uznání epistemologické platnosti a hodnoty hlasů menšinových badatelů, a to včetně těch romských (viz Fricker 2007).

Na cestě ke společné gádžovsko-romské perspektivě

Antropologové už dlouho upozorňují, že bychom neměli používat slovo „kultura" jako univerzální klíč k popisu zjištěných odlišností; abychom nevysvětlovali různé procesy skrze kulturní odlišnost, příslušnost k určité kultuře nebo škatulkováním na základě tohoto těžko uchopitelného kritéria (Abu-Lughod 2008; Geertz 1983; Gupta, Ferguson 1997). Podobně si ve výzkumu migrace získala popularitu výzva „pohlédnout za optiku etnicity" (Glick Schiller et al. 2006), která vychází z předpokladu, že jednotlivci a skupiny jednotlivců (včetně migrantů a etnických menšin) nějakým způsobem jednají nejen proto, že jsou příslušníky určité etnické skupiny s charakteristickou kulturou.

Odsud pramení výzva, která se objevuje v romistice na mezinárodním poli, k deetnizaci Romů, dekolonizaci a participativnímu přístupu, v němž se Romové i Neromové účastní procesu produkce vědění jako plnohodnotní aktéři a aktérky

a v němž je gádžové považují za partnery v dialogu a vědecké kolegy – tedy osoby se slyšitelným hlasem (Gay y Blasco 2008, 2017; Gay y Blasco, Hernández 2020; Mirga-Kruszelnicka 2018; Silverman 2018; Shah 2017; Vermeersch, Baar 2017). Z toho v žádném případě nevyplývá, že „romství" nebo „romská tradice" nemá žádný význam. Požadavek na deetnizaci znamená při pohledu na nějaké téma (např. migraci nebo změny v životním stylu a profesní činnosti Romů) zohledňovat i další neméně důležité faktory, jako je socioekonomická situace nebo obecné změny zvyků a rodinného života v Polsku a ve světě. To, co definuje jednotlivce i skupiny a dává obsah jejich každodennímu životu, totiž není „romství" samo o sobě, nebo právě jen „romství". Romové a Romky jsou také dělníky, podnikateli, umělci, nezaměstnanými, migranty, rodiči, manželi a partnery. Jezdí autem, veřejnou dopravou, chodí na procházky nebo jsou na Facebooku. Můžou a nemusí dělat věci jinak než gádžové. Právě tato komplexita intersekcionálního rozměru zkoumání dělá z konkrétní etnografie skutečně plastický popis života daného jednotlivce.

Demokratizace vztahu mezi zkoumajícími a zkoumanými je v sociálních vědách důležitým požadavkem. Takový přístup usnadňuje vstup do terénu a umožňuje vznik kontinuální zpětné vazby, ve které terén vstupuje právě i do našich světů, do světů badatelů. Proto je důležité využívat i prvky autoetnografie a autobiografie a reflektovat osobní podmíněnost badatelů a badatelek bez ohledu na jejich romský či neromský původ. Autoetnografie zde figuruje jako proces, jako dialektická metoda, jak přecházet od konkrétního k obecnému a zpět (Bochner, Ellis 2016; Ellis et al. 2011). V jejím rámci jsme schopni zhodnotit nejen jedinečnost našich individuálních zkušeností, ale i nadindividuální podmíněnost kultury, struktur, institucí, dějin a politické ekonomie akademického prostředí. Proto si uvědomujeme, že tento článek nepředstavuje jen konkrétní romsko-gádžovskou perspektivu, ale mnohem spíše je souborem hlasů několika lidí s různými osobnostmi, historiemi, habity a kapitály, které nicméně svedla dohromady upřímná, i když někdy emočně vypjatá, diskuze o tom, co znamená být Polákem, gádžem, Romem, ženou, mužem, vědcem, migrantem s takovým či onakým sociálním zázemím, vysokoškolským studentem první nebo již několikáté generace, rodičem nebo bezdětným člověkem. Smysl těmto otázkám dáváme skrze analýzu empirického materiálu, ale také skrze kritický pohled na to, jak na tyto otázky odpovídaly či spíše neodpovídaly předchozí generace. A je pro nás samozřejmé, že revolučním důsledkem takového participativního pozorování je možnost poznat bohatství a rozmanitost romské i polské kultury. Tím spíše, pokud je cenou za poznání tohoto bohatství nutnost vzdát se pozitivistické obsese esencialistickou klasifikací a typologizací, kterou Edmund Leach v kritické aluzi na Radcliffe-Browna a jeho následovníky nazval „sbíráním motýlů" v antropologii (Leach 1961: 2). V antropologii polských Romů je nejvyšší čas začít se soustředit na lidi samotné.

Z angličtiny přeložila Veronika Korjagina

Literatura

Abu-Lughod, L. 2008. Writing against culture. In: Oakes, T., Price, P. L. (eds.). *The cultural geography reader.* London: Routledge, 62–71.

Anderson, B. 1983. *Imagined communities: reflextions on the origins and spread of nationalism.* London: New Left Book.

Acton, T. 1997. *Gypsy politics and Traveller identity*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.

Bartosz, A. 2004 [1994]. *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*. Sejny: Pogranicze.

Bartosz, A. 2007. Cyganie/Romowie—Ostatni wędrowcy Europy. In: Borek, P. (ed.). *Romowie w Posce i Europie.* Kraków: Wydawnictwa Naukowe Akademii Pedagogicznej, 148–158.

Bhabha, H. K. 2012. *The location of culture.* London, New York: Routledge.

Beck, U. 2007. The cosmopolitan condition: why methodological nationalism fails. *Theory, Culture & Society* 24 (7–8): 286–290.

Benedyktowicz, Z. 2000. *Portrety „obcego": Od stereotypu do symbolu*. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bochner, A., Ellis, C. 2016. *Evocative autoethnography: writing lives and telling stories*. London, New York: Routledge.

Bourdieu, P. 2006. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Buchowski, M. 2018. On embracing other knowledges. *Etnološka Tribina* 41 (48): 12–16.

Castles, S. 2016. Understanding global migration: a social transformation perspective. In: Amelina, A., Horvath, K., Meeus, B. (eds.). *An anthology of migration and social transformation: European perspectives*. Cham: Springer, 19–41.

Drużyńska, J. 2015. *Ostatni tabor. Jak władza ludowa zakazała Cyganom wędrowania*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Dopierała, R. 2019. „Chłop polski w Europie i Ameryce" sto lat później. *Kultura i Społeczeństwo* 63 (1): 203–220.

Ellis, C., Adams, T. E., Bochner, A. P. 2011. Autoethnography: An overview. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 36 (4): 273–290.

Erdmans, M. P. 1992. The social construction of emigration as a moral issue. *Polish American Studies* 49 (1): 7–25.

Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E. 2018. *Migration paths of Polish Roma. Between tradition and change.* Research report. Warszawa: Centre of Migration Research [online]. Dostupné z: https://www.migracje.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/Between-tradition-and-change-migration-paths-of-Polish-Roma_ost.pdf [cit. 22. 5. 2023].

Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E. 2018. Krytyczna analiza naukowej ciszy – czyli dlaczego Romowie migrują (z naszego pola widzenia). *Kultura i społeczeństwo* 62 (2): 39–67.

Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E. 2019. Polish Roma migrations – transnationalism and identity in anthropological perspective. *Ethnologia Polona* 40: 247–275.

Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E. 2020. Why do Roma migrate (from our view)? A critical analysis of academic silence in Polish scholarship. *Critical Romani Studies* 2 (2): 4–22.

Fiałkowska, K., Mirga-Wójtowicz, E., Garapich, M. P. 2022. Unequal citizenship and ethnic boundaries in the migration experience of Polish Roma. *Nationalities Papers*: 1–21. [online]. Dostupné z: https://www.cambridge.org/core/journals/nationalities-papers/article/unequal-citizenship-and-ethnic-boundaries-in-the-migration-experience-of-polish-roma/DF01CA28D733D27012A3E8C86590934C [cit. 25. 5. 2023].

Ficowski, J. 1965. *Cyganie na polskich drogach*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Fonseca, I. 1995. *Bury me standing: The Gypsies and their journey*. New York: Vintage Departures. Vintage Books, Random House.

Fremlová, L. 2018. Non-Romani researcher positionality and reflexivity: Queer(y) ing one's own privilege. *Critical Romani Studies* 1 (2): 98–123.

Fricker, M. 2007. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E., Szewczyk, M. 2021. *Krakowscy Romowie – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*. Kraków: Obserwatorium Wielokulturowości i Migracji.

Gay y Blasco, P. 2008. Picturing 'Gypsies': Interdisciplinary approaches to Roma representation. *Third Text* 22 (3): 297–303.

Gay y Blasco, P. 2011. Agata's story: Singular lives and the reach of the 'Gitano law'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (3): 445–461.

Gay y Blasco, P. 2017. Doubts, compromises, and ideals: attempting a reciprocal life story. *Anthropology and Humanism* 42 (1): 91–108.

Gay y Blasco, P., Hernández, L. 2020. *Writing friendship: a reciprocal ethnography.* Cham: Palgrave Macmillan.

Gajda, S. 2007. Tożsamość a Język. In: Mazur, J., Małyska, A., Sobstyl, K. (eds.). *Człowiek Wobec Wyzwań Współczesności. Upadek Wartości Czy Walka o Wartość*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 37–45.

Geertz, C. 1983. *Local knowledge: fact and law in comparative perspective*. New York: Basic Pokos.

Gellner, E. 1995. *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Giri, A. K. 2006. Creative social research: rethinking theories and methods and the calling of an ontological epistemology of participation. *Dialectical Anthropology* 30 (3–4): 227–271.

Giza-Poleszczuk, A., Poleszczuk, J. 2001. Cyganie i Polacy w Mławie. Konflikt etniczny czy społeczny. In: Jasińska-Kania, A. (ed.). *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 221–247.

Glick Schiller, N., Çaglar, A., Guldbrandsen, T. C. 2006. Beyond the ethnic lens: locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist* 33 (4): 612–633.

Golonka-Czajkowska, M. 2013. *Nowe miasto nowych ludzi: mitologie nowohuckie*. Kraków: Wydawnictwo UJ.

Góral, A., Jałocha, B., Mazurkiewicz, G., Zawadzki, M. 2021. *Action Research: ahandbook for students.* Kraków: Instytut Praw Publicznych UJ.

Gupta, A., Ferguson, J. 1997. Culture, power, place: ethnography at the end of an era. In: Gupta, A., Ferguson, J. (eds.). *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Durham Press, 1–29.

Hernández, L., Gay y Blasco, P. 2018. Životní zkušenosti romských žen: kolaborativní přístup k jejich studiu. *Romano džaniben* 25 (2): 39–46.

Kapralski, S. 2008. Refleksje o pogromach. Na marginesie wydarzeń w Oswiecimiu w 1981 r. *Studia Romologica* 2 (1): 233–253.

Kapralski, S. 2012. *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*. Warszawa: Wudawnictwo Scholar.

Kapralski, S. 2016a. Milczenie, pamięć, tożsamość. Fantazmat „Cygana" i ambiwalencja nowoczesności. *Ethos* 29 (1): 185–202.

Kapralski, S. 2016b. The evolution of anti-gypsyism in Poland: from ritual scapegoat to surrogate victims to racial hate speech? *Polish Sociological Review* (193): 101–117.

Kapralski, S. 2018. Gender, history, and Roma identities: from cultural determinism to the long shadow of the past. *Slovenský Národopis* 66 (4): 467–486.

Kledzik, E. 2023. *Perspektywa poety. Cyganologia Jerzego Ficowskiego. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne.*

Koper, T. 2020. Romanipen. O dwóch strategiach „bycia Romem" we współczesnym świecie. *Studia Romologica* 13 (1): 83–123.

Leach, E. R. 1961. *Rethinking anthropology*. London: University of London.

Leszczyński, A. 2020. *Ludowa Historia Polski.* Warszawa: W.A.B.

Leszczyński, A. 2013. *Skok w nowoczesność: polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943–1980*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.

Lins Ribeiro, G. 2014. World anthropologies: anthropological cosmopolitanisms and cosmopolitics. *Annual Review of Anthropology* 43 (1): 483–498.

Magocsi, P. R. 2018. *Historical atlas of Central Europe: third revised and expanded edition*. Toronto: University of toronto Press.

Malkki, L. 1997. National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. In: Akhil, G., Ferguson, J. (eds.). *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology.* Durham: Duke University Press, 24–44.

Mazur, Z. 2022. Was there ever a Polish peasant? Historical imagination and the people's history of Poland. *Acta Poloniae Historica* (126): 155–180.

Mirga, A., Mróz, L. 1994. *Cyganie: Odmienność i nietolerancja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mirga-Kruszelnicka, A. 2018. Challenging anti-gypsyism in Academia: The Role of Romani Scholars. *Critical Romani Studies* 1 (1): 8–28.

Nowicka, E. 2007. Romowie i świat współczesny. In: Piotr, B. (ed.). *Romowie w Polsce i Europie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 124–147.

Nowicka, E. 2014. Konwersja religijna i konwersja kulturowa. Romowie zielonoświątkowcy w Szaflarach. *Studia Humanistyczne AGH* 13 (3): 165–183.

Nowicka-Rusek, E., Witkowski, M. 2019. *Dlaczego swój? Dlaczego obcy?: mniejszość romska we współczesnej Polsce*. Kraków: Nomos.

Nowicka, E., Witkowski, M. 2020. The Roma community: from marginalization to integration and back. In: Michna, E., Warmińska, K. (eds.). *Identity strategies of stateless ethnic minority groups in contemporary Poland.* New York: Springer International Publishing, 31–53.

Okely, J. 1983. *The traveller–gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

OSN 1948. *Universal Declaration of Human Rights.* [online]. Dostupné z: https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights [cit. 3. 6. 2023].

OSN 1996. *International Covenant on Civil and Political Rights. General Assembly resolution 2200A (XXI).* [online]. Dostupné z: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights [cit. 3. 6. 2023].

Ostolski, A. 2003. Dyskurs u władzy. Filozofia polityczna Michela Foucaulta. *Etyka* (36): 159–172.

Pontrandolfo, S., Solimene, M. 2020. Flexible epistemologies: Gypsy/Roma thinking and anthropology theory. *Nomadic Peoples* 24 (2): 228–240.

Pobłocki, K. K. *2021. Chamstwo.* Warszawa: Wydawnictwo Czarne.

Rössel, J., Anheier, H., Juergensmeyer, M., Faessel, V. 2012. Methodological nationalism. In: Helmut, A., Jürgenmeyer, M., Faessel, V. (eds.). *Encyclopedia of global studies.* Thousand Oaks: SAGE Publishing, 1152–1154.

Said, E.W. 1978. *Orientalism.* New York: Pantheon Books.
Shah, A. 2017. Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 45–59.
Silverman, C. 2018. From reflexivity to collaboration: Changing roles of a non-Romani scholar, activist, and performer. *Critical Romani Studies* 1 (2): 76–97.
Stewart, M. 1997. *The time of the Gypsies*. BouldE.R.: Westview Press.
Stewart, M. 2005. *Čas Cikánů.* Brno: Barrister & Principal.
Stewart, M. 2013. Roma and Gypsy „ethnicity" as a subject of anthropological inquiry. *Annual Review of Anthropology* 42 (1): 415–432.
Stola, D. 2010. *Kraj bez wyjścia? Migracje z Polski 1949–1989*. Wasrzsawa: Instytut Pamięci Narodowej, Instytut Studiów Politycznych PAN.
Stola, D. 2015. Opening a non-exit state: the passport policy of communist Poland, 1949–1980. *East European Politics and Societies* 29 (1): 96–119.
Szewczyk, M. 2022. *Migracje wewnętrzne Romów Karpackich w Polsce. Studium przypadku Nowej Huty*. Diplomová práce. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
Thomas, W., Znaniecki, F. 1996. *The Polish peasant in Europe and America: a classic work in immigration history*. Champaign: University of Illinois Press.
Trumpener, K. 1992. The time of the Gypsies: A „people without history" in the narratives of the West. *Critical Inquiry* 18 (4): 843–884.
UNESCO 2003. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. [online]. Dostupné z: https://ich.unesco.org/en/convention [cit. 29. 5. 2023].
UNESCO 2005. *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressins.* [online]. Dostupné z: https://legal.un.org/avl/ha/cppdce/cppdce.html [cit. 29. 5. 2023].
Vermeersch, P., Baar, H. V. 2017. The limits of operational representations: ways of seeing Roma beyond the recognition–redistribution paradigm. *Intersections. East European Journal of Society and Politics* 3 (4): 120–139.
Wimmer, A., Glick-Schiller, N. 2002. Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2 (4): 576–610.
Witkowski, M. 2018. Etnografia z sercem na dłoni. Antropologia wiedzy o relacjach Romów z nie-Romami. *Kultura i Społeczeństwo* 62 (2): 69–85.
Zaremba, M. 2012. *Wielka trwoga. Polska 1944–1947: Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków: Znak.
Zaremba, M. 2005. *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce.* Warszawa: Wydawnictwo TRIO.

Nerecenzovaná část

Postkoloniální teorie a romistika. Diskusní fórum[1]

Pro předkládané číslo časopisu Romano džaniben *jsme oslovili několik lidí z různých oblastí akademického i neakademického působení, zda by se mohli z vlastního úhlu pohledu zamyslet nad možnostmi a limity využití postkoloniálního myšlení v praxi produkce vědění o Romech, ale i širších aktivit, které se dotýkají nerovného postavení Romů ve společnosti (k diskusi viz editorial v tomto čísle). Sešly se nám nakonec tři teoretičtější texty, které se věnují: kritickému obratu v romistice (Jekatyerina Dunajeva), přenosu postkoloniální teorie do střední Evropy (Ondřej Slačálek) a její konkrétní aplikaci v příspěvku k dekolonizaci muzeí v českém kontextu (Anna Remešová). V úzkém vztahu k těmto diskusním příspěvkům představujícím neromskou akademickou perspektivu lze číst další návazné texty v nerecenzované části – debatu angažovaných Romů o romské společenské pozici a biografický rozhovor s Marcelem Klempárem z východoslovenského Medzeva.*

Jan Ort[2]

1 Jak citovat: Ort, J. 2023. Postkoloniální teorie a romistika. Diskusní fórum. *Romano džaniben* 30 (1): 105.

2 Autor je romista, působí na Semináři romistiky, ÚESEBS FF UK. E-mail: jan.ort@ff.cuni.cz

| Jekatyerina Dunajeva[1]

Dekolonizace produkce vědění. Kritický obrat v romistických studiích[2]

Úvod: Kritický obrat a postkolonialismus v romistice

Postkolonialismus si mezi akademiky získává v poslední době stále více příznivců. Prosazuje se jako myšlenkový směr, který poskytuje ontologický a teoretický základ pro realizaci výzkumu v marginalizovaných a vyloučených komunitách, tedy i mezi Romy (např. Ashton-Smith 2010). Jedná se o interdisciplinární přístup, který je aplikován v mnoha oblastech zkoumání a v nejrůznějších kontextech (Burney 2012). Postkoloniální kritika se zajímá zejména o porozumění formám a hybným silám útlaku, rasizovaným hierarchiím a neokoloniální dynamice, jakož i mocenské dominanci, která se odvíjí mimo jiné od kategorií rasy, etnicity, genderu a třídy (Young 2016: 13). Je proto užitečné zabývat se i tím, jak postkoloniální přístup mění romistiku a jak tomuto oboru může prospět, když přijme postkolonialismus za svůj teoretický a konceptuální rámec.

Klaus-Michael Bogdal (2014, citováno z Verena 2018) jasně ukázal, že od dob evropského osvícenství byla diskurzivní reprezentace „Cikánů" (*Zigeuner*) srovnatelná s konstrukcí koloniálního „Druhého", o níž podrobně pojednává Edward Said ve svém stěžejním díle *Orientalismus* (1979). Někteří vědci, zejména Nidhi Trehan a Angéla Kóczé (2009), v podobném duchu tvrdí, že historii a identitu Romů je třeba chápat právě v kontextu historického vlivu koloniální mocenské dynamiky. V jiném článku Kóczé (2014) uvádí, že koloniální rámec, který Said ve svém *Orientalismu* představil, lze rozšířit i na situaci Romů, protože koloniální narativy útlaku a podrobení nejsou ve skutečnosti vázány na žádný konkrétní historický nebo geografický prostor. S podobnou argumentací přišel i Kenneth Lee, když tvrdil, že „jako paralelní systém, velmi podobný orientalismu, se ve vztahu k ‚Cikánům' vyvinula cikánologie (*Gypsylorism*)", definovaná jako „vědní obor, který diskursivně konstituuje ‚Cikány' jako své subjekty" (Lee 2000: 132). V souladu s tím někteří badatelé tvrdí, že se „cikánologie" utvářela souběžně s orientalismem (Brooks, Clark, Rostas 2022: 69).

Postkoloniální kritika umožňuje rozpoznat a dekonstruovat různé formy násilí, které Kóczé (2014) člení na epistemologické, symbolické, strukturální

1 Autorka působí jako odborná asistentka v Centru sociálních věd Maďarské akademie věd a na Ústavu mezinárodních studií a politologie na Katolické univerzitě Petra Pázmányho v Budapešti. E-mail: Jekatyerina.Dunajeva@tk.hu

2 Jak citovat: Dunajeva, J. 2023. Dekolonizace produkce vědění. Kritický obrat v romistických studiích. *Romano džaniben* 30 (1): 107–117.

či fyzické a psychické. Za epistemologické násilí označuje praktiky umlčování Romů v různých oblastech – například v politice a v procesu utváření politik, v umění a kultuře nebo v akademické sféře. Je opravdu nutné zaměřit se právě i na akademickou oblast, abychom pochopili, jak jsou „nespravedlivé hierarchie moci – v tomto případě společenská podřízenost Romů – udržovány prostřednictvím hegemonie" a jak se projevují ve vědeckém výzkumu (Selling 2022: 83). Kritičtí vědci proto vyzývají k dekolonizaci romistiky – k procesu, který podle některých již probíhá (tamtéž).

Dekolonizace produkce vědění v romistice musí být vnímána v kontextu relativně nedávného „kritického obratu", který v tomto případě zahrnuje důraznou kritiku stereotypního zobrazování Romů v akademickém prostředí, jemuž dominují neromští vědci, a přetrvávajícího vylučování hlasů samotných Romů (např. Rostas, Rövid, Szilvási 2015).[3] Přesněji řečeno, neobjektivní reprezentaci Romů, ke které dochází prostřednictvím esencializace, objektivizace a romantizace, lze překonat pomocí většího zapojení hlasu Romů a pomocí zpochybňování způsobu, „jakým akademici působící v oblasti romistiky pojímají sebe sama" (Selling 2022: 93). Někteří označují za ústřední místo, ze kterého se tento kritický obrat prosazuje, Středoevropskou univerzitu (CEU) (např. Vajda 2019: 13; Brooks, Clark, Rostas 2022). Podrobná diskuse o původu a cílech kritického obratu v romistice přesahuje rámec tohoto článku a věnovali se jí jiní (např. Clark 2020). Důležité zde ale je, že začlenění hlasů Romů bylo formulováno jako jeden ze základních kamenů změny paradigmatu odvíjející se od kritického obratu.

V souladu s tím patřila k významným událostem tohoto hnutí konference, která se konala v roce 2014 v Budapešti a nesla příznačný název „Nic o nás bez nás? Participace Romů na produkci vědění a utváření politik". Účastníci byli vyzváni, aby přispěli do zvláštního čísla časopisu *Romani Rights* („Romská práva"), vydávaného Evropským centrem pro práva Romů (*European Roma Rights Center*). To vyšlo v roce 2015 pod stejným názvem jako zmíněná konference. Z diskusí bylo zřejmé, že vzniká nová vědecká platforma – akademický časopis, který se v rámci romistiky hlásí ke kritickým teoriím. Konkrétně to bylo založení časopisu *Critical Romani Studies Journal*, který vydává studijní program romistiky na CEU, kde skupina editorů již v prvním čísle dostála svému záměru přizvat Romy k účasti na produkci vědění při současném uplatnění kritického úhlu pohledu, vycházejícího z postkolonialismu a dalších kritických teorií:

3 Stejně jako řada dalších akademiků, ani já nechci tvrdit, že jsou všechny vědecké práce, jejichž autory jsou Neromové, předsudečné, ani se nedomnívám, že by všechny poznatky, které vznikly před zmíněným kritickým obratem, byly ze své podstaty rasistické nebo zaujaté. Je však důležité zdůraznit, že vyloučení Romů z produkce vědění představuje formu bezpráví, která je v posledních letech aktivně napadána. S rostoucím počtem romských vědců a badatelů začíná podle některých názorů nová éra „emancipace romské vědy" (např. Mirga-Kruszelnicka 2015: 39).

„[...] časopis usiluje o vytvoření platformy, která bude sloužit ke kritickému zapojení do akademické produkce vědění i k utváření kritického akademického vědění a informovanosti politik [...]. Vědecká expertíza je spíše nástrojem než cílem kritické analýzy sociálních jevů, které se dotýkají Romů, a přispívá k boji za sociální spravedlnost [...]. Uznáváme důležitost zapojování hlasu Romů do produkce vědění a snažíme se podporovat ‚odmlouvání' (*talking back*; hooks 1989)." (Bogdan et al. 2018: 2, 4)

V tomto čísle byla publikována výzva k dekolonizaci produkce vědění, která je součástí intelektuálního hnutí vycházejícího z kritického obratu samotného. Anna Mirga-Kruszelnicka, antropoložka a romská aktivistka, zde vyzdvihuje význam postkolonialismu spolu s dalšími kritickými přístupy – včetně teorií intersekcionality, kritického feministického myšlení a kritické rasové teorie – pro „dekonstrukci stávajících homogenizujících akademických narativů", jež „povede k produkci takových narativů, které budou pluralitnější a preciznější" (Mirga-Kruszelnicka 2018). Dekolonizace produkce vědění by pak měla být chápána jako kritické (pře)hodnocení toho, jak je vědění utvářeno a kdo jej utváří. Jak výstižně vyjádřila bell hooks, to, jak a proč mluvíme o jinakosti, odlišuje opresivní projevy od těch osvobozujících, a „máme se na pozoru před těmi, kdo mluví o nás, aniž by hovořili k nám a s námi" (hooks 1990: 343).

„Výrazné postkoloniální zaměření" časopisu *Critical Romani Studies* se zkrátka projevilo velmi otevřeně (Selling 2022: 91). Postkoloniální teorie si osvojili vědci a aktivisté, kteří v posledních letech zaujímali k romistice kritický postoj a vedle dalších cílů požadovali právě dekolonizaci produkce vědění. V následujícím textu tento apel přezkoumávám, přičemž se zaměřuji na dva aspekty postkoloniální produkce vědění: na ty, kdo vědění vytvářejí, a na to, jakým způsobem je utvářeno. Není v možnostech tohoto textu podat rozsáhlý a komplexní přehled o kritickém obratu a vzájemném obohacování, ke kterému dochází mezi romistikou a postkolonialismem. Mým cílem je přiblížit soubor literatury, která vznikla v úzkém, ale stále rostoucím oboru kritických romistických studií se zaměřením na postkolonialitu.

Ti, kdo produkují vědění

Postkoloniální věda se zaměřuje zejména na naslouchání hlasům utlačovaných, respektive na zviditelňování podřizovaných a umlčovaných hlasů. Pokud jde o Romy, existují dva vzájemně propojené důvody, proč jsou romské hlasy umlčovány, nebo zcela odmítány – strukturální rasismus a předsudky v akademickém prostředí. Romské hlasy jsou umlčovány nebo zcela ignorovány, což vybízí k podpoře vznikající romské vědecké produkce (Selling 2018). Kritičtí vědci navíc tvrdí, že Romové jsou nejen umlčováni a vyčleňováni z produkce vědění, ale také zneviditelňováni „v rámci evropských diskurzivních a sociálních

struktur, sahajících od učebnic dějepisu až po každodennost na pracovištích“ (Trehan, Kóczé 2009: 51).

Jak píše Anna Mirga-Kruszelnicka, akademické prostředí „sehrává svou roli při udržování a upevňování převažujících esencializovaných reprezentací Romů“ a je „ze své podstaty hierarchické, přičemž vědeckému poznání přisuzuje vůdčí postavení, nadřazené jiným způsobům a prostorům produkce vědění“ (Mirga-Kruszelnicka 2018: 12–13). Kritický obrat v romistice byl skutečně částečně inspirován potřebou zaujmout ve vztahu k tomuto oboru kritičtější pohled, který by zohlednil minulé i současné nespravedlnosti, a činil tak zevnitř, ze strany samotných Romů. Z toho důvodu zaznívají požadavky na zahrnutí poznatků z první ruky, žité zkušenosti a znalosti osob, kterých se přímo dotýkají.

Pokud „je tím, co představuje základní rámec kritického projektu postkolonialismu, ‚vzdor‘“ (Jefferess 2008: 3), stává se začleňování romských hlasů formou „odmlouvání“ (*talking back*) – jak bell hooks (1989), postkoloniální feministická badatelka, výstižně pojmenovala touhu černošských žen promlouvat vlastním hlasem v jejich snaze o sebeidentifikaci, sebeprezentaci a seberealizaci v kontextu útlaku a umlčování. Jedině akt „odmlouvání“ umožňuje dle hooks vzdorovat praktikám dominance, zpochybňovat existující sociální hierarchii a především vystupovat proti rasismu z perspektivy utlačovaných. V tomto boji se pak akademická sféra, ostře kritizovaná v již zmíněném článku Mirgy-Kruszelnické (2018), ve skutečnosti stává možným místem podpory a prosazování „praxe svobody“, platformou, na níž se odehrávají kritické diskuse a debaty (hooks 1989: 62) a kde se všichni vědci a vědkyně mohou prostřednictvím teoretického uchopení boje utlačovaných podílet na jejich osvobození a zároveň umožnit, aby utlačovaní sami promluvili.

Ethel Brooks, Colin Clark a Iulius Rostas ve své nedávné publikaci předložili myšlenku, že kritický obrat usnadnily tři vzájemně související a Romy iniciované změny, které Romům umožnily podílet se na produkci vědění: „nástup nových vědců, vědkyň a vědeckých oborů, vznik nových kreativních a oborových fór a nové definice ‚produkce vědění‘“(Brooks, Clark, Rostas 2022: 77). Zároveň se všechny tyto změny „nesou ve znamení Romy iniciované reinterpretace vědeckých poznatků o životech, živobytí a zkušenostech Romů, které byly v minulosti kontrolovány Neromy“ (tamtéž). Důraz na to, aby byl proces produkce vědění zcela v režii Romů, kritizoval především Michael Stewart, jenž vznesl otázku, zda toto nové paradigma, které přinesla kritická romistika a které vychází z postkoloniálních a dalších kritických teorií, ve skutečnosti nevytváří „uzavřené výzkumné prostředí“ připomínající „staré praktiky sovětského bloku z padesátých let minulého století“, kde bylo „kritérium validity, respektive oprávnění promlouvat, dáno společenským postavením – ať už z hlediska třídy, rasy nebo genderu“ (Stewart 2017: 25, 144). Ke Stewartově kritice se v textu vrátíme později.

Postkoloniální kritika, která je založena na kritickém hodnocení moci a spravedlnosti, není aplikována pouze na zkoumání produkce vědění v akademickém prostředí, ale je také fórem hájení práv a aktérství v rámci samotného romského hnutí. Aniž by popírala roli nevládních organizací a aktérů z řad občanské společnosti, coby významných činitelů změny, kteří se zasazují o emancipaci Romů a naslouchají jejich hlasům, objevuje se také kritika „hierarchizace občanské společnosti" (Bogdan, Ryder, Taba 2015: 35), jakož i elitářství a rozhodování shora (viz např. kritika „akumulovaného působení Sorosových nadací" u Rydera a kol. 2022). Jinými slovy, při kritické analýze mocenské dynamiky z postkoloniální perspektivy hrozí, že „se solidarita může snadno přeměnit v hegemonii" (Kóczé, Rövid 2012: 120). Postkoloniální kritika je tak uplatňována i při studiu „útlaku v rámci ‚hnutí' za rovnoprávnost Romů v Evropě" (Trehan, Kóczé 2009: 50).

Jak se vytváří vědění

Vedle toho, že kritický obrat a přijetí postkoloniálních teorií skutečně umožnily akademickou (sebe)reflexi mocenských dynamik a „bílé" hegemonie v rámci romistiky, podpořily také hlubší povědomí o pozicionalitě neromských výzkumníků při realizaci výzkumů týkajících se Romů (Dunajeva, Vajda 2021: 229). Bylo tak nutné přehodnotit způsob, jakým se vytváří vědění, stejně jako výzkumné metodologie a etické zásady badatelů. Zvláště názorný je tento obrat v souvislosti s tím, jak je v rámci oboru realizován terénní výzkum.

Terénní výzkum má coby tradiční vědecká metoda za sebou problematickou koloniální minulost, ve které byly domorodé kultury vnímány jako méněcenné (Hobbs, Wright 2006: x). Postupem času se koloniální perspektiva z terénního výzkumu vytrácela a narůstalo povědomí o rizicích reifikace a objektivizace zkoumaných osob. Zvyšovala se také citlivost vůči nerovným mocenským vztahům mezi výzkumníkem a zkoumaným. Terénní výzkum vycházející z postkoloniální teorie stanovuje, že: 1) výzkumník nesmí s automatickou a nezpochybnitelnou autoritou promlouvat za druhé ani jejich jménem; 2) je třeba brát v úvahu vztah mezi výzkumníkem a studovanými osobami; 3) je třeba historicky a kulturně reflektovat „vztahové struktury" mezi společností výzkumníka a společností zkoumaných, včetně mocenské dynamiky a možných forem podřízenosti, které z ní vyplývají (Palriwala 2005).

V souladu s tím byla do metodologie vědecké práce v romistice a realizace terénního výzkumu zahrnuta pozicionalita a reflexivita výzkumníků, a někdy i právní lobbing nebo solidarita jako forma „vyjádření marginalizovaných, subalterních úhlů pohledu" (Adcock 2006: 61). Přesněji řečeno, zohlednění pozicionality a reflexivity od vědců vyžaduje, aby byli kritičtí vůči mocenským vztahům, což umožňuje zpochybnit některé ze zavedených kategorií, narativů,

forem nadvlády i samotných vztahů moci – tedy faktorů, které výrazně ovlivňují způsob, jakým se vytváří vědění. Při terénním výzkumu, který je prováděn z kritické perspektivy a vychází z postkoloniálních teorií, je třeba brát v úvahu mocenské asymetrie mezi výzkumníkem a informanty, včetně subalterního postavení menšin, a také neviditelných struktur bílé nadřazenosti a privilegovanosti (Vajda 2015).

Pozicionalita a reflexivita navíc umožňují, aby vědci při realizaci výzkumů věnovali větší pozornost etice, spravedlnosti a férovosti, neboť nerovné mocenské vztahy, které jsou přítomné mezi výzkumníkem a zkoumanou osobou, skutečně představují určitou formu nespravedlnosti. Jinými slovy lze metodologii výzkumu rovněž přizpůsobit tak, aby poskytla hlas marginalizovaným (subalterním) úhlům pohledu, a vzít tak na vědomí fakt, že ti, kdo disponují mocí, jsou také těmi, kdo mají možnost promlouvat. V rámci romistiky, ale i mimo ni, si řada výzkumníků inspirovaných postkoloniálními přístupy osvojila kolaborativní a participativní metody produkce vědění. Parsons a Harding (2011) poskytují analýzu vazeb mezi postkoloniální teorií a akčním výzkumem. Participativní akční výzkum pak přímo vybízí Romy, tedy zkoumanou skupinu, aby se sami kolaborativním způsobem do tvorby vědění zapojili. Tím se tato metodologie stává „kontrahegemonickou intervencí" (Selling 2018: 51, Selling 2022). Je to také přístup, který od výzkumníka vyžaduje, aby svoje postavení reflektoval již v průběhu sběru dat i během jejich interpretace.

Dunajeva a Vajda (2021) předkládají podrobný přehled participativního akčního výzkumu v oblasti romistiky v textu nazvaném „Pozicionalita a terénní výzkum: Participativní výzkum s Romy" („Positionality and Fieldwork: Participatory Research with Roma"). Jakožto neromské akademičky působící v oblasti romistiky odkazují Dunajeva s Vajdou ve svém textu na program dekolonizace romistického výzkumu a ukazují, že „jednou z možných cest, jak se zabývat otázkami pozicionality a perspektivy, je propojit Neromy a Romy, akademiky a neakademiky, aby společně přemýšleli a reflektovali své vlastní zkušenosti se světem nahlížené rasovou optikou" (Dunajeva, Vajda 2021: 229). Participativní akční výzkum v podstatě vyrovnává mocenské hierarchie v rámci výzkumného procesu tím, že studované komunitě dává nad výzkumem kontrolu a umožňuje jí ho vlastnit (Cancian 1993). Případová studie pak čtenáře provede náročným a zároveň obohacujícím procesem kooperativního zkoumání a participativního akčního výzkumu.

Vraťme se ještě ke zmíněné kritice Michaela Stewarta. Stewart tvrdí, že „hlavním přínosem akademického výzkumu není nutně ‚pomáhat lidem'" (2017: 137) a že „se akademická produkce vědění nezaměřuje na to, aby vystupovala pro, proti nebo společně s určitými skupinami obyvatelstva, ale na zcela jiné otázky" (tamtéž: 127), čímž naráží na práci „aktivistů-intelektuálů". Stewart tak vědecké komunitě – a to i mimo romistiku – připomíná širší (oslabující) důsledky toho, když je výzkum realizován bez účasti, přispění nebo spolupráce studovaných

skupin. Zároveň zde vzniká naléhavá potřeba přehodnotit význam slova „my/nás“ v heslech, jako byl například název zmíněné konference a zvláštního čísla časopisu „Nic o nás bez nás“, a to s ohledem na komplexitu (etnické) příslušnosti a identity. Stewart je kritický vůči postkolonialismu, který „nás pravděpodobně nedovede daleko, protože se neústupně zaměřuje na identitu a na to, kdo má (mít) právo identity definovat“ a podporuje „nárok promlouvat, který je založený na tom, kdo jste, bez ohledu na kvalitu argumentace“ (tamtéž: 140). Ačkoli si většina Stewartovy kritiky zaslouží další diskusi, výše uvedený příklad zapojování neromských výzkumníků do terénního výzkumu snad dobře ilustruje, že výzvy k větší účasti romských hlasů zároveň neznamenají, a ani by neměly znamenat, vyčleňování výzkumníků na základě jejich etnické příslušnosti. Jsou spíše voláním po zohlednění dynamiky moci a nespravedlnosti při produkci vědění, ať už se na ní podílí kdokoli, a také apelem na to, aby nebyly umlčovány hlasy těch, kdo jsou zkoumáni, a aby i oni mohli promluvit.

Závěr

Tento příspěvek ukázal, že postkoloniální rámec umožnil přehodnotit jak romistiku jako disciplínu, tak i roli romských vědců a aktivistů. Protože se proces kritického posuzování zaměřuje především na produkci vědění, představil tento text přehled probíhajících debat, které vycházejí z postkoloniálních teorií a týkají se toho, kdo vědění vytváří a jakým způsobem je vytvářeno. Do vzájemně obohacující diskuze mezi romistikou a kritickými teoriemi se zapojila řada vědců, což dokládá význam postkolonialismu jako relevantního analytického rámce v situaci, kdy romské komunity „nadále přežívají jako interní kolonie uvnitř Evropy“ (Trehan, Kóczé 2009: 70). V důsledku toho začali výzkumníci využívat různé kritické perspektivy, zejména feminismus a postkolonialismus, a věnovali se zejména analýze struktur útlaku a dynamiky moci.

Jinými slovy si různí romisté a romistky osvojili postkoloniální teorie a začali kriticky analyzovat mocenskou dynamiku a formy vyloučení z akademických diskursů, ale i v jiných oblastech, přičemž se zasazují o to, aby „podřízení“ měli prostor promluvit vlastním hlasem. Stále zůstává mnoho otevřených otázek, například zda narůstající zastoupení postkoloniálních a dalších kritických teorií v romistice „povede ke krystalizaci kritické romistiky jako samostatného akademického proudu“ (Mirga-Kruszelnicka 2015: 46) a zda by to pro obor bylo přínosné.

S naléhavou potřebou zapojit romské hlasy do akademické produkce vědeckých poznatků a zajistit inkluzivnější akademickou kulturu se zároveň objevila i výzva ke zmocňování Romů, aby se stali aktivními členy výzkumné komunity a nejen jí. Výsledkem je další prolínání akademické sféry s aktivismem. Jak komplikované a napjaté situace může toto propojování přinášet, nebo jaké výhody plynou z realizace

kolaborativního výzkumu, zatím reflektují jen ojedinělé studie. Za pozornost stojí text Andrewa Rydera (2015). Ten ve své „Reflexi romského výzkumu a aktivismu“ (*Reflection on Roma research and activism*) tvrdí, že:

> „Navzdory znevažujícímu postoji akademického establishmentu se řady kritických výzkumníků se zájmem o kolaborativní výzkum v komunitách v poslední době rozrůstají o stále se zvyšující počet vědců pocházejících z romských komunit a/nebo občanské společnosti, kteří jsou ovlivněni postkoloniálními narativy a zpochybňují ortodoxii a hierarchičnost akademického prostředí.“ (Ryder 2015).

Jako závěrečné zamyšlení nad tím, jak postkolonialismus mění romistiku a jak je tato disciplína inkluzivní ve smyslu výzkumných metod, epistemologických přístupů a ideových východisek, bych ráda zopakovala otázku, kterou položil Michael Stewart, a ponechala ji čtenářům k zamyšlení: „Bylo by možné připustit, že si dnes různorodé výzkumné agendy ani tak nekonkurují, jako se spíše doplňují?“ (2017: 140).

Z angličtiny přeložila Eva Nováková

Literatura

Adcock, R. 2006. Generalization in comparative and historical social science: the difference that interpretivism makes. In: Yanow, D., Schwartz-Shea, P. (eds.). *Interpretation and method: empirical research methods and the interpretive turn.* New York: M.E. Sharpe, 50–66.

Ashton-Smith, A. 2010. Colonized culture: the emergence of a Romani postcolonialism. *Journal of Post- Colonial Cultures and Societies* 1 (2): 73–90.

Bogdal, K. M. 2014. *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung (Europe invents the Zigeuner. A story of fascination and contempt).* Berlin: Suhrkamp.

Bogdan, M., Dunajeva, J., Junghaus, T., Kóczé, A., Rostas, I., Rövid, M., Szilvasi, M. 2018. Introducing the new journal Critical Romani Studies. *Critical Romani Studies* 1 (1): 2–7.

Bogdan, M., Ryder, A., Taba, M. 2015. The Roma spring: knowledge production and the search for a new humanity. *Roma Rights Journal* 2: 33–38.

Brooks, E., Clark, C., Rostas, I. 2022. Engaging with decolonisation, tackling antigypsyism: lessons from teaching Romani Studies at the Central European University in Hungary. *Social Policy and Society* 21 (1): 68–79.

Burney, S. 2012. Conceptual frameworks in postcolonial theory: applications for educational critique. *Counterpoints* 417: 173–193.

Cancian, F. M. 1993. Conflicts between activist research and academic success: participatory research and alternative strategies. *The American Sociologist* 24 (1): 92–106.

Clark, C. 2020. *Roma knowledge-production – examining the critical turn in Romani Studies.* Barvalipe Roma Online University. ERIAC.

Dunajeva, J. 2019. Power hierarchies between the researcher and informants: observations during fieldwork in a Roma settlement. *Critical Romani Studies Journal* 2 (1): 124–143.

Dunajeva, J., Vajda, V. 2021. Positionality and fieldwork: participatory research with Roma. In: Burns, D., Howard, J., Ospina, S. (eds.). *Sage handbook for participatory research*. London: Sage, 224–237.

Hobbs, D., Wright, R. 2006. Preface. In: Hobbs, D., Wright, R. (eds.). *The SAGE handbook of fieldwork.* London: Sage, x–xi.

hooks, b. 1989. *Talking back: thinking feminist, thinking black.* Boston: South End Press.

Jefferess, D. 2008. *Postcolonial resistance: culture, liberation, and transformation.* Toronto: University of Toronto Press.

Kóczé, A. 2014. A rasszista tekintet és beszédmód által konstruált roma férfi és női testek a médiában (Construction of Romani male and female bodies by the racist gaze and discourse in the media). Apertúra, *Hungarian Journal of Social Theories and Cultural Studies* – online: 1–18. Dostupné z: https://www.apertura.hu/2014/nyar-osz/kocze-a-rasszista-tekintet-es-beszedmod-altal-konstrualt-roma-ferfi-es-noi-testek-a-mediaban/ [cit. 25. 1. 2023].

Kóczé, A., Rövid, M. 2012. Pro-Roma global civil society: acting for, with or instead of Roma? In: Kaldor, M., Moore, H. L. *Global civil society 2012: ten years of Critical Reflection.* Gordonsville: Palgrave Macmillan.

Lee, K. 2000. Orientalism and gypsylorism. *Social Analysis* 44 (2): 129–156.

Mirga-Kruszelnicka, A. 2015. Romani Studies and emerging Romani scholarship. *Roma Rights Journal* 2: 39–46.

Mirga-Kruszelnicka, A. 2018. Challenging anti-gypsyism in academia: the role of Romani scholars. *Critical Romani Studies* 1 (1): 8–28.

Palriwala, R. 2005. Fieldwork in a post-colonial anthropology. Experience and the comparative. *Social Anthropology* 13 (2): 151–170.

Parsons, J. B., Harding, K. J. 2011. Post-colonial theory and action research. *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 2 (2): 1–6.

Rostas, I., Rövid, M., Szilvási, M. 2015. On Roma civil society, Roma inclusion, and Roma participation. *Roma Rights Journal* 2: 7–10.

Ryder, A. 2015, (October 29). *Reflection on Roma research and activism*. Dostupné z: http://www.errc.org/news/reflections-on-roma-research-and-activism [cit. 25. 1. 2023].

Ryder, A., Taba, M., Trehan, N. 2022. The Roma movement at a crossroads – competing visions of Roma civil society and their implications for sustainable community organizing. *ELTE POL-IR Working Paper Series*. Budapest: Series of the ELTE Institute of Political and International Studies, 1–42.

Said, E. 1979). *Orientalism.* New York: Pantheon Books.

Selling, J. 2018. Assessing the historical irresponsibility of the Gypsy Lore Society in light of Romani subaltern challenges. *Critical Romani Studies* 1 (1): 44–61.

Selling, J. 2022. *Romani liberation: a northern perspective on emancipatory struggles and progress.* Budapest: CEU Press.

Stewart, M. 2017. Nothing about us without us, or the dangers of a closed-society research paradigm. *Romani Studies* 27 (2): 125–146.

Trehan, N., Kóczé, A. 2009. Racism, (neo)colonialism and social justice: the struggle for the soul of the Romani movement in post-socialist Europe. In: Huggan, G., Law, I. (eds.). *Racism. Postcolonialism. Europe*. Liverpool: Liverpool University Press, 50–76.

Vajda, V. 2015. Towards 'critical whiteness' in Romani Studies. *Roma Rights. Nothing About Us Without Us? Roma Participation in Policy Making and Knowledge Production 2*: 47–56.

Vajda, V. 2019. *Gebildete non-Roma: partnering with Roma in the struggle against structural antigypsyism.* Dizertační práce. Brighton: University of Sussex, School of Global Studies.

Verena, M. 2018. 'Neither bloody persecution nor well intended civilizing missions changed their nature or their number': a postcolonial approach to protestant 'Zigeuner' missionary efforts. *Critical Romani Studies Journal* 1 (1): 86–112.

Young, R. 2016. Colonialism and the politics of postcolonial critique. In: Young, R. *Postcolonialism: a historical introduction, anniversary edition.* Malden, MA: John Wiley & Sons, 1–12.

| Ondřej Slačálek[1]

Toto není český Floyd. Romové a cesta postkoloniální teorie do střední Evropy[2, 3]

Když 19. června 2021 zemřel při policejním zákroku Rom Stanislav Tomáš, stalo se okamžitou součástí mediální strategie policie popírání podobnosti s kauzou Afroameričana George Floyda, jehož smrt při policejním zákroku odstartovala nejrozsáhlejší protestní vlnu již dříve působícího hnutí Black Lives Matter. Poukaz k evidentním odlišnostem od dané kauzy spolu s důrazem na drogy jako bezprostřední příčinu fungovaly jako efektivní zbraň v mediální *blame game*. Poměrně brzy se policii, části novinářů a vládním představitelům podařilo prosadit jako převládající verzi pohled, podle nějž nedošlo k pochybení. Demonstrace Romů a antirasistů zůstaly ve společnosti ojedinělé, nezískaly podporu a z více příčin se další vyšetřování a policejní násilí vůči Romům či dalším zranitelným komunitám nestalo podstatným tématem. Až s pochopitelným odstupem od veřejné kontroverze zveřejnila zástupkyně veřejného ochránce práv Monika Šimůnková závěry svého šetření, z nějž vyplynula závažná pochybení policie, která ignorovala zdravotní stav zadržovaného (jemuž mj. od počátku zákroku tekla z úst krev), nemonitorovala jeho zdravotní stav, až opožděně zavolala záchranku a nepokusila se ho po ztrátě známek života resuscitovat vlastními silami.[4]

Pokud pomineme základní strukturu obou situací (muž z etnické menšiny čelící rasistickým předsudkům zemřel při policejním zákroku), mohou být skutečně paralely mezi oběma situacemi zavádějící. V České republice mají problémy minority s rasismem policie jinou podobu. Při nižším rozšíření střelných zbraní a nižší kriminalitě než v USA takřka absentují případy policistů zabitých při zatýkání osob podezřelých z trestné činnosti. Absentuje také obvykle smrtící míra násilí vůči zadržovaným, která má mít „preventivní" účinek. Policejní násilí má

1 Autor je odborný asistent na Ústavu politologie FF UK. E-mail: ondrej.slacalek@ff.cuni.cz

2 Text vznikl v rámci projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě", reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/ 0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj. Za komentáře k tomuto textu děkuji zejména Václavu Walachovi, Evě Svatoňové a Pavlu Balounovi.

3 Jak citovat: Slačálek, O. 2023. Toto není český Floyd. Romové a cesta postkoloniální teorie do střední Evropy. *Romano džaniben* 30 (1): 119–131.

4 Šimůnková, M. 2021. *Zpráva o šetření z vlastní iniciativy*, dostupné z: https://eso.ochrance.cz/Nalezene/Edit/9880 [datováno 29. října 2021, cit. 18. 5. 2022]; Veřejný ochránce práv. 2022. Ústecký krajský policejní ředitel nepřijal v případě loňského zákroku policistů v Teplicích opatření navržená zástupkyní ombudsmana – ta proto informovala policejního prezidenta, dostupné z: https://www.ochrance.cz/aktualne/ustecky_krajsky_policejni_reditel_neprijal_v_pripade_lonskeho_zakroku_policistu_v_teplicich_opatreni_navrzena_zastupkyni_ombudsmana_ta_proto_informovala_policejniho_prezidenta/ [cit. 18. 5. 2022].

jinou podobu (často patrně dochází k extralegálnímu „trestání“ zejména romské mládeže) a je méně předmětem zachycování či veřejné diskuze. Dochází k němu mnohem více podprahově.[5] Především ale dané téma není zatím dostatečně zmapované.[6] S tím částečně souvisí absence silného hnutí, které by toto násilí či další projevy rasismu dlouhodobě tematizovalo.

Proč tedy tato zkratka? Měla řadu důvodů, mezi některé jistě patřil rasismus české společnosti vůči Romům i Afroameričanům, nebo nejasné tušení strukturální podobnosti jejich situace.[7] Pro aktivisty mohlo zdůrazňování podobnosti znamenat nárok a naději na obdobnou reakci, policie a část médií se popíráním podobnosti snažila podobnou situaci odvrátit. Kromě toho ale onen takřka automatický přenos obrazu z USA na situaci v severočeském městě poukazuje na jistou odvozenost místního diskurzu od diskurzu metropole. Poukazuje tak i k jisté paradoxní podvojnosti aplikace postkoloniální kritiky a dekolonizačního diskurzu na vztah Čechů a Romů. Zjednodušeně řečeno, jako by zde kolonizoval kolonizovaný.

K porozumění této situaci by nám mohly napomoci debaty, které se v posledních dekádách vedou o možnosti přenosu postkoloniální teorie či dalších souvisejících přístupů na postsocialistické země. Následující text je pokusem představit možnosti a limity poznání těchto přístupů pro poznání situace českých Romů. Ve stručném představení jejich hlavních tendencí (spojených s Ewou Thompson, Madinou Tlostanovou a Ágnes Gagyi) budeme sledovat hlavní inspirativní i problematické momenty – na jednu stranu větší citlivost k vnitřní diferenci něčeho, co se může snadno jevit jako jeden nediferencovaný mocenský celek („majorita“) a k mezinárodním dimenzím mocenských vztahů,, na straně druhé tendenci k alespoň částečné legitimizaci nacionalismu a k ignorování rasové dimenze kolonizačního útlaku. Druhá část eseje bude proto věnována těm přístupům, které rasu naopak zdůrazňují: zejména pokusu o aplikaci *critical whiteness* ze strany Victorie Schmidt a Bernardette Nadya Jaworsky a odlišnému antropologickému přístupu Ivana Kalmara. V závěru budu diskutovat tři potenciálně problematické aspekty postkoloniálních teorií, které tato rekonstrukce ukazuje.

Kolonizovaní kolonizovanými společnostmi?

Diskuse o tom, zda dává smysl použít rétoriku a analytické koncepty postkoloniálních studií na východní a střední Evropu se objevuje už od osmdesátých let, ale zejména na počátku první dekády 21. století.[8] Vcelku příznačně s těmito

5 Pro částečné a úvodní pojmenování viz studie Justice denied: Roma in the criminal justice system, http://www.errc.org/reports--submissions/justice-denied-roma-in-the-criminal-justice-system [cit. 18. 5. 2022].

6 Tamtéž.

7 Pro jejich přesvědčivé pojmenování viz Růžička (2012).

8 Tato sekce částečně vychází ze Slačálek (2016, 2020) a Oravcová, Slačálek (2020).

konceptuálními návrhy přicházejí zejména autoři a autorky vně regionu nebo z emigrace.[9] Postupně se tento diskurz rozvinul. Zaměřím se zde na tři velmi odlišné myslitelky: Ewu Thompson, Madinu Tlostanovu a Ágnes Gagyi – a na to, co z jejich konceptů může plynout pro analýzy postavení českých Romů.

Vstupy polsko-americké slavistky Ewy Thompson do odborné i veřejné diskuse na přelomu devadesátých a nultých let představují svérázné uchopení – někdo by mohl říct spíše únos – postkoloniální teorie pro potřeby konzervativně nacionalistické politické pravice. Thompson má pověst ideologické eskamotérky, schopné zapřáhnout postkoloniální klasiky jako Saida či Bhabhu do kočáru konzervativního nacionalismu reprezentovaného bratry Kaczyńskými. Za kolonizovanou mysl označovala především hodnotové nastavení polských liberálů, za projev tohoto nastavení především neustálou snahu přenášet spory z polské společnosti na kolbiště mezinárodních médií a institucí: jako kdyby západní novinové tituly, kam mají polští liberálové na rozdíl od polských konzervativců přístup, představovaly autoritativní verdikt o polské situaci, či jako kdyby západní nevládní organizace a lidskoprávní soudy představovaly třetí komoru polského parlamentu, kam se lze odvolávat v prohraných politických rozepřích. Západ se podle ní stal „náhradním hegemonem" po Rusku a SSSR, které její vlast kolonizovaly předtím a vytvořily mentalitu kolonizovaných (Thompson 2010).

Při popisu ruské a sovětské kolonizace Thompson popisuje aspekt, který situaci Polska (Československa, Maďarska a dalších) odlišuje od klasické koloniální situace: zatímco imperialismus koloniálních metropolí byl spojen s jednoznačnou civilizační převahou (a proto také, dodejme, klasik postkolonialismu Fanon odmítal francouzskou nadvládu a rasismus, ale nikoli francouzštinu a univerzalistické rysy kultury, kterou násilně zprostředkovávala – Fanon 2011), středoevropské země se cítily být uchváceny impériem, které bylo civilizačně opožděnější (Thompson 2004).

Tato bizarní kombinace antikoloniální rétoriky a nárokování civilizační převahy je jedním z více zdrojů kritiky, kterou přístup Ewy Thompson vyvolává. Podle kritiků jako Jan Sowa (2011, 2014), Claudia Snochowska-Gonzales (2017) nebo Stanley Bill (2014) je postkoloniální rétorika v podání Ewy Thompson výhodným nástrojem konzervativců k tomu, aby si nárokovali vymoženosti modernity bez akceptace moderních hodnot (Sowa 2014). Ewa Thompson se nicméně jazyka postkoloniální teorie nevzdává. Představuje pro ni „nájezd na dálnici světového diskurzu", univerzálně srozumitelný způsob, jak vyprávět příběh zemí mezi Německem a Ruskem mezinárodnímu publiku (Thompson 2010: 22). V současné době je v tom ze srozumitelných důvodů následována některými ukrajinskými autory (např. Ukr-TAZ 2022, pro kritiku Ischenko 2022).

9 Srov. Chari, Verdery (2009); Uffelmann (2020); Spivak, Chernetsky, Condee, Ram (2006) a Hladík (2012).

Odlišný přístup představuje dekoloniální feministka Madina Tlostanova. Ruská autorka, která se hlásí ke svým čerkeským kořenům a působí v současné době ve Švédsku, vidí postkomunistické společnosti jako mnohem diferencovanější. Soustředí se ovšem zejména na ruskou zkušenost a ruský kolonialismus vůči neevropským součástem Ruska. „Subalterní impérium" zde naplno ventiluje svůj komplex méněcennosti vůči Západu, který se projevuje „druhotným eurocentrismem" a projekcí „druhotného orientalismu" vůči vlastním orientalizovatelným druhým (Tlostanova 2015). Objektům ruské a sovětské kolonizace je tak vlastní „imperiální diference" spočívající právě v této druhotnosti (tamtéž). V tomto kontextu je pak inspirativní aplikovat koncept *interimperiality*, který popisuje křížící se vzájemné působení různých impérií, které rozvíjejí například rumunské badatelky Manuela Boatcă a Anca Parvulescu (Boatcă, Parvulescu 2020).

Sama Tlostanova má radikálnější odpověď: v dialogu se zejména latinskoamerickým dekoloniálním myšlením (a jmenovitě Walterem Mignolem) rozvíjí představu strategií rezistence a „odnaučování" konceptů, které v sobě nesou otištěno dědictví kolonialismu. V návaznosti na chicanskou aktivistku Glorii Anzaldúu mluví Tlostanova a Mignolo o „koloniálních ranách", skrze něž je třeba nově promýšlet poznání (s odkazem na Fanona explicitně odmítají pouhé „zkoumání" těchto ran zvnějšku, jejich cílem je „myslet skrze" tyto rány směrem k novým podobám politické i epistemické reflexe – Tlostanova, Mignolo 2012: 36, 38).

Od postkoloniální teorie se spíše distancuje maďarská socioložka Ágnes Gagyi, analyzuje nicméně „kolonialitu moci" ve středoevropské semiperiferní situaci. Ukazuje společnost zakletou v rozdělení mezi „antidemokratickým populismem" a „antipopulistickou demokracií": mezi liberály, kteří mají strach z lidu, a populisty, kteří onen pomyslný „lid" mobilizují proti liberálům a jejich hodnotám. Tento spor je ovšem prodchnut vztahem ke kolonizující pozápadňující moci. Liberálové podle Gagyi provádějí „sebekolonizující emancipaci" a nacházejí myšlenky, hodnoty, zdroje i podporu v inspirativním západním prostředí, ale za cenu přitakání údajné podřadnosti vlastních společností. Jejich odpůrci naopak rozvíjejí „antikoloniální sebelásku" a hlásí se k oddanosti vlastní společnosti prostě proto, že je jejich. Inspirací k překonání této neplodné dichotomie je pro autorku Frantz Fanon s výzvou k univerzalismu, který ale nemůže být abstraktní, ale naopak musí vycházet ze zakořenění v reakcích na konkrétní podoby útlaku (Gagyi 2016).[10]

Gagyi ukazuje v tomto rámci dilema, kterému v semiperiferních společnostech čelí odpůrci rasismu (tamtéž). Jednou z mála funkčních opor pro jejich kauzy, kdy

10 Srov. Fanon (2011) a též interpretaci Fanonova myšlení v Barša (2015).

se snaží zastat lokálně nepopulárních menšin, je mezinárodní (přesněji řečeno západní) tlak. Jenže přesně v momentech, kdy se snaží tento tlak mobilizovat na svou podporu, přispívají na jiné úrovni k potvrzení utlačovatelských (Gagyi píše přímo rasistických) stereotypů o svých vlastních společnostech. Potvrzují totiž jejich obraz jako zaostalých, nacionalistických a náchylných k rasismu. Dílčí pravdivost tohoto obrazu nic nemění na jeho rasistické povaze a funkci: nejenže je stereotypem, který je aktivován i tam, kde to je vůči středoevropským společnostem nespravedlivé, ale především má problematickou morální ekonomiku. Zaprvé činí méně významným nebo zneviditelňuje rasismus západních společností (u nich je rasismus v tomto obraze výjimkou, ve východní Evropě je pravidlem; u nich je selháním, ve východní Evropě je charakteristikou). Zadruhé morálně stvrzuje podřadné postavení východní Evropy v mezinárodním systému; pokud jsou dané země jaksi „přirozeně" náchylné k rasismu a antisemitismu, svou podřadnost si zaslouží (tamtéž).

Jak jsme viděli, pokusy aplikovat postkoloniální myšlení na středo- a východoevropský region mají pro studia Romů omezenou využitelnost. Jsou přínosné zejména tím, že plasticky ukazují mocenskost západního působení na středo- a východoevropské společnosti, které je často důležitým kontextem pro politické změny relevantní pro život Romů. Působí-li ve významných tématech (inkluze ve školách, některé antirasistické normy) jako klíčová koalice antirasistických hnutí či nevládních organizací a EU, sehrává tím bezpochyby pro Romy i pro celek daných společností emancipační roli. Mocenskost a vnějškovost ale dává této emancipaci stín: specifickou koloniální příchuť, pocit, že byla společnosti vnucena někým, kdo stojí mimo ni a nad ní a nezná její problémy. Tento pocit pochopitelně instrumentalizují a posilují konzervativní, euroskeptičtí a rasističtí aktéři. Podobně jako se analogický přínos EU ve věci práv žen a LGBT+ částečně obrátil v *gender backlash*, projevy odporu proti údajně „vnucované" genderové ideologii (Graff, Korolczuk 2022), stává se i důležitou komponentou anticiganismu představa, že nepopulární menšina je chráněna „ze Západu", případně liberálními elitami.

Limity přenosu postkoloniálních teorií do našeho regionu spočívají především v homogenizujícím pohledu na středo- a východoevropské společnosti. Ty jsou buď vnímány jako jeden kolonizovaný subjekt, nebo jsou rozpolceny na dva tábory, v zásadě kopírující vnitřně kolonizovanou liberální elitu a odstrčený lid, mobilizovaný posléze populisty a nacionalisty. S výjimkou dekoloniálního přístupu Madiny Tlostanovy tu není příliš velký prostor pro zachycení menšin. Takový přenos konceptů a rétoriky postkoloniálních studií ale především zbavuje postkoloniální teorie jedné z klíčových problematik: rasy. Zatímco klasické postkoloniální teorie byly rozvíjeny pro situaci, kdy se kolonizující moc překrývala s rasovou odlišností, jejich přenos do střední a východní Evropy znamená přesun ke společnostem, které v jejich většině spojuje se Západem právě barva kůže.

Z tohoto hlediska by korektivem mohly být přístupy, které pro analýzu české problematiky tematizují právě rasu. Zvláště slibná je v tomto směru aplikace konceptu *critical whiteness* na dějiny českých Romů v knize autorek Victorie Shmidt a Bernadette Nadyi Jaworské *Historicizing Roma in Central Europe. Between Critical Whiteness and Epistemic Injustice* (Shmidt, Jaworsky 2021). Podtitul pojmenovává základní ambici celé knihy, jejíž první část představuje nesoustavnou kritickou inspekci dosavadních narativů o českých Romech z pohledu *critical whiteness*, což je podle autorek „jediná možnost pro epistemickou spravedlnost pro Romy ve Střední Evropě" (tamtéž: 4), zatímco druhá část knihy přináší dílčí vstupy do *longue durée* formované rasistické epistémé popisující Romy. Dílčí kritiky autorek vůči historiografickým klišé zastiňujícím postoj českých úřadů a české vědy za první republiky k rase a cikánům, postoj T. G. Masaryka či E. Rádla, či kritika obrazu Romů v období diktatury KSČ omezující se na patologizaci režimu, institucí i Romů samotných jsou v řadě momentů přesvědčivé. Přínosné je pak zejména jejich zaměření na rasistickou antropologii a její vliv z dlouhodobého hlediska. Text ale zrazuje drtivý morální patos, s nímž autorky formulují své odsudky, před nimiž není úniku. Šíření hodnot, které spadají pod rubriku „whiteness", se podle autorek dopouštějí nejen otevření rasisté jako Petr Bakalář, ale snad ještě více antirasističtí historici a historičky jako Kateřina Čapková, Celia Donert, Věra Sokolová, antropolog Michael Stewart či Muzeum romské kultury. Patos restituce „epistemologické spravedlnosti", antirasismu a „kritického bělošství" dělá z kritiky morální odsudek, doprovozený příslušnou rétorikou.

Kritika je to všezahrnující: snadno vysvětlí nejen to, že pro Čapkovou je charakteristický „benevolentní paternalismus" (tamtéž: 28). Když chce Donert vnímat Romy nikoli jako „objekt humanitární empatie", ale jako „bojovníky za svá práva či ‚politické subjekty'", je to pro Shmidt a Jaworsky „další příklad normalizování či ‚zbělošťování' romské minulosti" (tamtéž: 31). Toto zbělošťování někdy získá jméno: když autorky hodnotí expozici Muzea romské kultury a kritizují, že v expozici o socialismu se hovoří o pokusech o romskou sebeorganizaci, o podobnosti osudů Romů a běžných Čechoslováků a o úspěších některých Romů, zatímco represi reprezentují pouze nucené sterilizace, je to v knize hodnoceno jako „očišťování, či co víc, ‚požidovšťování' zkušenosti Romů jako obětí extrémní transgrese", což „nejen ignoruje roli bělošství v pokračujícím strukturálním násilí, ale upevňuje bělošství jako jediný kanál pro uznání romské minulosti v globálních kontextech" (tamtéž). Ovšem ani autoři, kterým rozhodně nelze vytknout „normalizování" či „požidovšťování" romské minulosti, nejsou nevinní: tak antropolog Michael Stewart svým odmítnutím, že by s jím popisovanou kulturou cikánů bylo kompatibilní veřejné vyprávění dějin, „zůstal na straně těch, kteří nahradili znovuustavení spravedlnosti metateoretickou úrovní

rasismu“ (tamtéž: 128). Lze si klást otázku, zda v takto nastaveném diskurzu lze o Romech vůbec říct něco nad rámec diskurzu obětí represe.

V závěru autorky deklarují poněkud vznosnou rétorikou potřebu performovat „dialektický život vědomí nebo praktikování identity vědění a pohybu za rámec toho, že jsou pouze ‚bělošské způsoby vědění a vidění pokládány za univerzálně aplikovatelné‘“ (tamtéž: 169, citace pochází z Colina Saltera), což snad lze přeložit i tak, že je třeba, aby se ke slovu dostala zkušenost samotných Romů. Samy autorky ji k tomu ale příliš nepustily, vyjma spíše zřídkavých citací s polemickou funkcí: jejich užití konceptu kritického bělošství uvěznilo Romy ve vlastně obvyklé roli věšáku na problémy, respektive v tomto případě objektu útlaku převládajícími rámci, ve vztahu k němuž se ovšem někdy dopouštějí „komplicity“ (tamtéž: 40). Romové se nakonec také stávají objekty: bílé akademičky je zachraňují před jinými bílými akademičkami a akademiky, a občas je nechají promluvit na svou podporu. Jejich historiografie se stane především historií rasisticky orientovaných antropologů, státních institucí, které jejich pohledy přejímaly – a historiků, kteří upírali Romům „epistemickou spravedlnost“ tím, že byli selektivní jiným způsobem než autorky knihy.

Autorky na několika místech zdůrazňují, že bělošství hraje v kontextu východoevropských národů dvojí roli: je zdrojem jejich vlastní emancipace a úsilí o rovnost v nerovném postavení, ale zároveň také základem pro diskriminaci ostatních (tamtéž: 3–4, 99–105, 169). Užívají k tomu opět velmi silnou rétoriku: role bělošství ve vymaňování se z „koloniální minulosti“ byla prý „sakralizována“ a je dnes „nejen neviditelná, ale také nedotknutelná“ (tamtéž: 4). Těžko říct, co v analytickém jazyce autorek znamená sakralizace, neviditelnost (jsou snad autorky jediné, kdo bělošství vidí?) a nedotknutelnost, z poznatku každopádně nevyvozují žádnou analýzu dynamiky a odlišnost v privilegiích, pouze důraz na přehnanou aplikaci – jako by se zdejší vztah k západnímu redukoval na „to stejné, ale víc“.

Tuto podstatnou mezeru zaplňuje ve své knize *White, but not quite* (2022) kanadský antropolog Ivan Kalmar. V jeho popisu čelí semiperiferní země střední a východní Evropy západoevropskému rasismu, který označuje jako „easteuropeanism“ a který se projevuje jako všechny rasismy především rozsáhlým stereotypem (často vzniklým zobecněním charakteristiky konkrétní země nebo několika zemí na celý region) a neustálou sugescí podřadnosti. Zároveň má tento typ rasismu v Kalmarově podání tři specifika:

(1) s výjimkou situací jako násilné útoky na východoevropské (především polské) migranty ve Velké Británii je relativně slabý, nesrovnatelný ve své intenzitě s řadou jiných forem rasismu, včetně útoků Středo- a Východoevropanů na Romy či neevropské migranty;

(2) často se týká privilegovaných Východoevropanů;[11]

11 Jedním z příkladů je podle Kalmara třeba rámování Křetínského ve francouzském tisku charakteristikami, které evokují ruské oligarchy, dalším třeba rámování českých fotbalistů jako východoevropských rasistů, kteří se svůj rasismus učí z Putinovy propagandy (Kalmar 2022: 135–136 a 229).

(3) je spojený s úsilím Středo- a Východoevropanů o získání plně západního (a tedy privilegovaného) statusu, jehož projevem je mimo jiné to, že privilegia, která Východoevropané mají, jsou pouze „dílčí" (Kalmar 2022: 11–16). Spíše než aby jejich protest proti nerovnostem směřoval, byť i potenciálně, k nápravě globálních nerovností, jeho převažující vektor je spíš k jejich potvrzení tím, že se západní bělošské privilegium stane legitimním cílem Východoevropanů, kteří je chtějí sdílet. V tom Kalmar popisuje problematiku podobně jako feministická badatelka Iveta Jusová, která v analogii k feministickému konceptu „mužské dividendy" (výhody plynoucí z mužského privilegia), o který zvlášť výrazně usilují muži, kteří nemají jiné zdroje privilegií (bohatství, moc, kulturní kapitál), přišla s konceptem „evropské dividendy", o niž usilují se zvláštní intenzitou méně privilegovaní Evropané (Jusová 2016: 29–45).

Kalmarova kniha se nevěnuje přímo Romům, vnáší ale do práce s bělošskou nadřazeností potřebnou jasnost. Pokud bychom vnímali bělošství pouze jako charakteristiku majority oproti minoritě, vytvoří to zjednodušenou binární matrici. Pokud je pochopíme *zároveň* jako zdroj privilegií i nejistot, a pokud pochopíme majority v postkomunistických zemích jako převážně rasistické vůči svým menšinám či globálnímu Jihu a *zároveň* jako objekty rasismu ze strany Západu (jakkoli omezeného a méně výrazného), nabízí nám to při aplikaci na vztah mezi majoritou a minoritou o mnoho inspirativnější a o něco složitější matrici. Zároveň, jestliže postkolonialismem inspirované autorky jako Thompson význam rasy v některých případech podceňují, u Shmidt, Jaworsky i Kalmara si můžeme klást otázku, zda není přeceněna oproti západní civilizační identitě (respektive, zda není chybou tuto západní civilizační identitu pod rasu prostě subsumovat): vůči Balkáncům a Rusům se Češi nevymezují primárně jako vůči méně bílým,[12] ale s důrazem na západní hodnoty (srov. Holý 1996, Todorova 2009). Podřadit „západnost" vůči „bělošství" nebo brát ji jako méně výstižné synonymum znamená nebrat vážně, že západní nadřazenost může fungovat jako soubor idejí a institucí, který si může nárokovat převahu někdy i bez ohledu na rasu – jejím nositelem může být i občan Singapuru nebo Afroameričan.

Závěr

Výzkumu Romů v českém nebo šíře postsocialistickém kontextu mohou impulzy postkoloniálních studií výrazně napomoci. Tak jako při každém použití, i problematické přenášení postkoloniální teorie na kontext postsocialistických zemí ukazuje různé podstatné charakteristiky té které teorie. Po předchozí prezentaci,

12 Jakkoli i zde je rasizace výrazně přítomná, vůči Rusům v různých variacích známého tropu „rozčtvrť Rusa a objevíš Tatara", těžko ji lze označit za klíčovou, mnozí rasisté ostatně vnímají Rusko jako poslední pevnost „bělošství".

myslím, není třeba rozvíjet ty, které pokládám za nosné, shrnu je proto pouze v jednoduchých sloganech: postkoloniální teorie a koncepty s ní spojené nabízejí přesvědčivé praktické cvičení v poznávání prostorovosti moci, mocenskosti vědění a vztahovosti útlaku. Zároveň můžeme identifikovat tři klíčové problémy, které jsou s uplatňováním postkoloniálních teorií často spojeny:

Homogenizace

Rétorika postkoloniálních studií nebo *critical whiteness* nabízí zdánlivě univerzálně srozumitelný příběh. Jako kdyby se všude odehrával přibližně stejný zápas s obdobnými strukturami útlaku. Jenže podobná homogenizace redukuje specifičnost jednotlivých příběhů a umenšuje možnost aktérství utlačovaných skupin. Viděli jsme, že je přijetí homogenizujícího narativu atraktivní: dostatečně výmluvná je metafora Ewy Thompson o „nájezdu na dálnici světového diskurzu". Stejná terminologie umožňuje zápas o uznání stejné pozice – a přehlížení podstatných rozdílů. To je problém i tam, kde nečelíme – jako v případě Thompson a jejího pokusu udělat kolonizované subjekty z polských národních konzervativců – politické manipulaci. Příběh českých Romů s jejich kulturou, strategiemi adaptace i reakcemi na útlak je jiný než příběh Afroameričanů, právě tak jako odlišné podoby měl a má i jejich útlak. Homogenizující formulace snad mohou přispět k analýze a daný příběh „předat", ale za cenu setření mnoha jeho jedinečností. Jinými slovy, za cenu toho, že už nepředávají daný příběh, ale jeho uniformovanou náhražku.

Reprezentace

Silou postkoloniálních teorií je zaměření na reprezentaci. Ta není nevinným záznamem reality, ale spoluvytváří ji, reprodukuje a konstruuje. Tato silná stránka se může stát i slabinou. Nejen, že podobnému přístupu hrozí přecenění kulturní reprezentace na úkor těch sociálních skutečností, které jsou málo nebo méně výrazně reprezentované (a v důsledku tak preferuje idealitu nad materialitou, stereotypy o Romech v kultuře oproti materiálním podmínkám, v nichž Romové žijí). Zároveň pozornost zaměřená na reprezentaci vede k problematizování dalších a dalších podob reprezentace a nezbytně produkuje debaty, kdo a jak vůbec smí reprezentovat.[13] I oprávněná kritika tak snadno vede k zapouzdřování, k omezení možného spektra výpovědí a posléze k riziku, že o tématu se bude vypovídat převážně očekávatelným, „bezpečným" způsobem. To může upřít

13 V českém prostředí byla zatím patrně nejvýraznější debatou tohoto typu, v níž se také objevily některé impulzy z postkoloniálních studií, spor nad knihou Kateřiny Šedé *Brnox*. Viz zejména Diskuse nad publikací *BRNOX / Průvodce brněnským Bronxem,* dostupné z https://www.youtube.com/watch?v=YppD3C22f6k [cit. 18. 5. 2022].

možnost vypovídat každému, kdo nemá dost kulturního kapitálu ke zdolání vysokých prahů nastolených normami rozvinutými v předchozích debatách – případně to může podobné aktéry snadno zaklít do esencializujících stereotypů.

Moralizace

Řada klíčových prvků debaty (zejména rasa a rasismus) nemohou fungovat jako neutrální pojmy. Rasismus je klíčové obvinění v politické debatě, politická, morální a někdy i právní diskvalifikace protivníka. Silnou morální rezonanci mají i koncepty jako kolonie a kolonizace, epistemická nespravedlnost apod. Zahrnutí těchto pojmů v odborném jazyce je někdy kritizováno nebo naopak vítáno jako jeho „politizace". Ve skutečnosti ale spíše než o politizaci jde o „moralizaci", která ruší možnost legitimního politického konfliktu, dělí svět na dobro a zlo, přičemž to druhé je neakceptovatelné a musí být vymýceno.

Někteří autoři v takovém kontextu navrhují práci s pojmy aktérů pokud možno odstranit a hledat slovník, který je od nich odpojený, aby věda nebyla vtahována do sporu aktérů a dokázala si udržovat potřebnou distanci.[14] Tento typ střídmosti je ale dosažitelný jen problematicky. Těžko si představit společenskou vědu, která odmítne pracovat s pojmy, které mají zároveň politický a morální smysl, a která nám nic neřekne o rasismu (právě tak jako o demokracii či válce). Ostatně, i zdánlivě oddělené odborné pojmy mají sklon nést jasné politické a morální preference (vzpomeňme na různá umělá slova produkovaná v oblasti výzkumu Romů Markem Jakoubkem). Z druhé strany, umístění morálně výbušných pojmů do jádra analýzy s sebou přináší riziko melodramatu: morálně podbarveného narativu, který ulpí na popisu amorální většiny či struktur, které vytvořila, a nedá prostor pro aktérství příslušníků menšiny, redukovaných často na pouhé drcené objekty systémového rasismu, v jehož kontextu nemají možnost vlastního jednání.

. . .

Řekly nám aplikace postkoloniální teorie a souvisejících konceptů na středo- a východoevropský kontext něco k naší úvodní otázce, tedy k debatě o smrti českého Roma Stanislava Tomáše a problematických reakcí českého státu? Něco málo snad ano. Důsledné popíračství českých úřadů ve vztahu k obrazu „českého Floyda" bylo jistě způsobeno strukturálním rasismem, snahou zakrýt selhání konkrétních policistů a především snahou odvrátit očekávané nepokoje. Bagatelizace skrze popřené a přitom navozené srovnání ale také odráží odvozenou pozici české západnosti, včetně jejího protiromského rasismu: To, co je na západ od českých hranic, představuje originál, to, co se stane na českém území, je kopií.

14 Nejvýrazněji v tomto smyslu argumentují ve vztahu k pojmu identita Brubaker a Cooper (2000).

Dávalo smysl, že antirasistické hnutí přejalo v první chvíli rámování podobností s Georgem Floydem, popisovala nejpodstatnější aspekt situace: policie při zatýkání zabila člověka. Lpění na paralele ale podle všeho antirasistické hnutí v důsledku oslabilo. Nejen, že bylo snadné poukázat na podstatné odlišnosti obou kauz a jejich kontextu. Podobné lpění především nastolilo jako „standard" situaci v USA (s tamními specifickými problémy souvisejícími s rozšířením střelných zbraní) a neotevřelo příležitosti k mluvení o specifikách policejního rasismu a postavení Romů v Česku.

Literatura

Barša, P. 2015. *Cesty k emancipaci*. Praha: Academia.

Bill, S. 2014. Seeking the authentic: Polish culture and the nature of postcolonial theory. Dostupné z: https://nonsite.org/seeking-the-authentic-polish-culture-and-the-nature-of-postcolonial-theory [cit. 18. 5. 2022].

Boatcă, M., Parvulescu, A. 2020. Creolizing transylvania: notes on coloniality and inter-imperiality. *History of the Present* 10 (1): 9–27.

Brubaker, R., Cooper, F. (2000) Beyond identity. *Theory and Society* 29 (1): 1–47.

Fanon, F. 2011. *Černá kůže, bílé masky*. Praha: Tranzit.

Gagyi, A. 2016. 'Coloniality of power' in East Central Europe: external penetration as internal force in post-socialist Hungarian politics. *Journal of World-Systems Research* 22 (2): 349–372.

Graff, A., Korolczuk, E. 2022. *Anti-gender politics in the populist moment*. London, New York: Routledge.

Hladík, R. 2012. A theory's travelogue: post-colonial theory in post-socialist space. *Teorie vědy / Theory of Science 33* (4): 561–590.

Holý, L. (1996) *Malý český člověk a velký český národ.* Praha: Sociologické nakladatelství.

Chari, S., Verdery, K. 2009 Thinking between the posts: postcolonialism, postsocialism, and ethnography after the Cold War. *Comparative Studies in Society and History* 51 (1): 6–34.

Ischenko, V. 2022. Ukrainian Voices? *New Left Review* (139): 1–10.

Jusová, I. 2016. Situating Czech identity: postcolonial theory and the 'European dividend'. In: Jusová, I., Šiklová, J. (eds.). *Czech feminisms: perspectives on gender in East Central Europe*. Bloomington: Indiana University Press.

Kalmar, I. 2022. *White, but not quite.* Bristol: Bristol University Press.

Oravcová, A., Slačálek, O. 2020. Roma youth in Czech rap music: stereotypes, objectification and 'triple inauthenticity'. *Journal of Youth Studies* 23 (7): 926–944.

Růžička, M. 2012. Wacquant v romském ghettu: poznámky k procesu ghettoizace v českých městech. In: Temelová, J., Pospíšilová, L., Ouředníček, M. (eds.). *Nové sociálně prostorové nerovnosti, lokální rozvoj a kvalita života.* Plzeň: Aleš Čeněk, 20–45.

Shmidt, V., Jaworsky, B. N. 2021. *Historicizing Roma in Central Europe. Between critical whiteness and epistemic injustice.* London, New York: Routledge.

Slačálek, O. 2016. The postcolonial hypothesis: notes on the Czech 'Central European' identity. *Annual of Language & Politics and Politics of Identity* 10: 27–44.

Slačálek, O. 2020. Postkoloniální střední Evropa? Kunderův „unesený Západ" v zrcadle postkoloniální kritiky. *Slovo a smysl* 17 (34): 105–130.

Snochowska-Gonzalez, C. 2017. *Wolność i pisanie: Dorota Masłowska i Andrzej Stasiuk w postkolonialnej Polsce.* Warszawa: Oficyna Naukowa.
Spivak, G., Chernetsky, V., Condee, N., Ram, H. 2006. Conference debates: are we Postcolonial? Post-Soviet Space. *PMLA* 121 (3): 828–836.
Sowa, J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania* z *nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
Sowa, J. 2014. "Forget postcolonialism, there's a class war ahead". Dostupné z: https://nonsite.org/article/forget-postcolonialism-theres-a-class-war-ahead [cit. 18. 5. 2022].
Thompson, E. 2004. *Imperial knowledge: Russian literature and colonialism*. Westport, CT, London: Greenwood Press.
Thompson, E. 2010. Je Polsko postkoloniální země? In: Ruczaj, M., Szymanowski, M. (eds.). *Pravým okem. Antologie současného polského politického myšlení.* Brno: CDK, 21–35.
Tlostanova, M. 2015. Can the post-Soviet think? On coloniality of knowledge, external imperial and double colonial diference. *Intersections* 2 (1): 38–58.
Tlostanova, M. V., Mignolo, W. D. 2012. *Learning to unlearn: decolonial reflections from Eurasia and the Americas.* Columbus: The Ohio State University Press.
Todorova, M. 2009. *Imagining Balkans*. Oxford: Oxford University Press.
Uffelmann, D. 2020. *Polska literature postkolonialna. Od sarmatyzmu do migracji poakcesyjnej*. Kraków: Universitas.
Ukr-TAZ 2022. Decolonialism and the invasion of Ukraine, Ukr-TAZ. Dostupné z: https://blog.uvm.edu/aivakhiv-ukrtaz/2022/03/22/decolonialism-and-the-invasion-of-ukraine [cit. 18. 5. 2022].

| Anna Remešová[1]

K výběrovému univerzalismu muzejních institucí[2]

„Objevte novou expozici Národního muzea, která vypráví příběh české moderní historie od první světové války až po vstup České republiky do Evropské unie,“[3] hlásá úvodní titulek stálé expozice *Dějiny 20. století*, která byla zpřístupněna v budově bývalého Federálního shromáždění v červenci 2021. Jedná se o dlouho očekávanou výstavní a výzkumnou událost Národního muzea, která si vzala za úkol odprezentovat klíčové období moderního československého státu, a protože se jedná o ústřední a reprezentativní paměťovou instituci, dobře nám poslouží jako příklad českého hegemonního muzejního diskurzu. Pozastavíme se proto u této expozice a u příběhu, který produkuje, především se budeme věnovat způsobu reprezentace (anebo slovy filozofky Sylvie Wynter nadreprezentace) obyvatelstva České republiky jako bílých etnických Čechů, z čehož vypadávají národnostní menšiny (konkrétně nás bude zajímat romská menšina).

Abychom tak mohli učinit, budeme se muset podívat mnohem dál do historie – a to do vývoje českého Národního muzea. To bylo součástí jak největšího obrozeneckého vzmachu českých elit formujících se pod Rakouským císařstvím (a později Rakouskem-Uherskem), tak i upevňování představ o tom, kdo český národ tvoří, kdo do něj zahrnut je a kdo ne. Muzeum jako politická a paměťová instituce tak nejen materializuje takovou představu národa, ale také se stává komplicem v sebeidentifikačním procesu odlišení se od „Druhých“. Na expozici *Dějiny 20. století* a na historii Národního muzea si tak ukážeme, jak tato instituce pracuje jednak s představou národa jako českého bílého etnika, z níž Romové a Romky vypadávají, tak i to, jakým způsobem přebírá diskurz západoevropských muzejních institucí a jejich praxi „výběrového univerzalismu“, který udržuje mocenskou nerovnováhu mezi imperiálními centry a periferií (Druhými). Text tedy nebude primárně o tom, jak jsou Romové a Romky zobrazováni v ústřední české paměťové instituci, ale o tom, proč zobrazováni nejsou, o principu chybění, který nejlépe postihuje anglické slovo *foreclosure*, tedy vynechání či vyloučení (z dějin).

1 Autorka je doktorandkou na Akademii výtvarných umění v Praze. E-mail: anna.remesova@avu.cz

2 Jak citovat: Remešová, A. 2023. K výběrovému universalismu muzejních institucí. *Romano džaniben* 30 (1): 133–142.

3 Text k expozici *Dějiny 20. století* na webu Národního muzea, dostupné z: https://www.nm.cz/historicke-muzeum/dejiny-20-stoleti [cit. 21. 2. 2022].

České dějiny 20. století

Muzea nikdy nebyla neutrálním polem pro vyprávění o dějinách, podoba institucí i přestavba expozic vždy podléhá paradigmatu dané doby, a navzdory tomu, že to tak dnes nemusí vypadat, může se jednoho dne stát, že muzejní budovy pozbydou svůj účel a zaniknou. Co ale je na vlastivědných a přírodovědných muzeích opravdu zajímavé, není ani tak jejich vyprávění o minulosti, ale spíše to, co nám říkají o naší přítomnosti. A jakým způsobem pracují s (ne)viditelností některých témat. Dobře je to patrné právě na stálé expozici *Dějiny 20. století*, která je v současnosti nejrozsáhlejší a největší stálou expozicí novodobých dějin v Česku. Na půdorysu časové osy od první světové války až po vstup České republiky do Evropské unie a prostřednictvím bezmála tisícovky předmětů deklarují její tvůrci a tvůrkyně nebývalý záběr.

Expozice je do značné míry založena na prožitku, hned při vstupu se návštěvník ocitne v kulisách zákopů z první světové války, slyší zvuky střílení a křiku, po stěně utíkají bílí duchové vojáků a na druhé straně do prostoru hledí oči z velkoformátových fotografií obyvatel Rakouska-Uherska. Výstavní halucinační zážitek dále pokračuje v malé komoře věnované audiovizuální projekci, které se zde říká „časozdviž" a jež má za úkol představit v rychlém sledu klíčové okamžiky 20. století. Jako „časozdviž" má ale zřejmě působit celá expozice: dochází k rychlému mísení velkých dějinných událostí s každodenními předměty a stručnými (spíše faktickými) informacemi. Geografie, čas, vzpomínky, politická jednání, občanské protesty, osobnosti veřejného života, pracovní i kulturní aspekty občanství – vše splývá v jednom stísněném labyrintu, který vytváří dojem, že pouze prezentuje vybrané události a objekty, ve skutečnosti se ale při bližším pohledu ukazuje, že expozice velmi konkrétní kontext poskytuje, jen ne explicitně a deklarativně.

Podobně, jako se tváří globálně (přeci jen je nazvaná *Dějiny 20. století*, a ne *České dějiny 20. století*), ale není tomu tak, vytváří expozice falešný dojem, že vypráví dějiny celého českého národa. Jak ale podotýká historička umění Milena Bartlová v recenzi pro publicistický server *Alarm*:

> „[H]lavní mentální aktivita procházejících spočívá v neustálé konfrontaci toho, co tu vidí, se vzpomínkami na školní výuku, vlastní četbu nebo historické obrazy z populární kultury: hodně se totiž prezentuje, ale máloco je vysvětleno. Ve skutečnosti jsou to dějiny Čechů a Moravanů. Němci, Slováci a Židé jsou připomenuti natolik marginálně, že příslovečný Marťan, který by nic nevěděl předem, by si jich ani nemusel všimnout. […] Prezentace Němců a Židů se omezuje na jejich transporty." (Bartlová 2021)

Kromě zkresleného a stereotypního pohledu na německé a židovské občany žijící na území dnešní České republiky se pak jen velmi málo, nebo spíše téměř nic, nedozvíme o dalších etnických menšinách. Národní muzeum tak nadále pokračuje

ve své vytyčené cestě zemského českého muzea, nikoliv národního, i když by se to tak mohlo podle názvu zdát. Vypráví příběh pouze etnických Čechů a zbytek obyvatelstva odsunuje do jedné vitríny přibližně v polovině expozice, která nese název „Národnostní menšiny v meziválečném Československu". V popisce k vitríně s tzv. „cikánskou legitimací" z roku 1938 se dozvíme, že „[s]tejně jako rakousko-uherská monarchie představovalo i meziválečné Československo mnohonárodnostní stát. Vedle téměř deseti milionů Čechů a Slováků žily v československé republice velmi početné národnostní menšiny – německá (kolem 3, 2 milionu), maďarská (700 000), ruská a ukrajinská (550 000), kolem 190 000 obyvatel hlásících se k židovské národnosti, 80 000 Poláků, a na 50 000 obyvatel z ostatních národností, mezi které patřili i Romové." Co víc, expozice pracuje s principem emočního prožitku, skrze nějž návštěvníky vtahuje do historie, ze které vylučuje konkrétní skupiny obyvatel. Tak tomu je i u romské menšiny, která není zmíněná nikde jinde kromě událostí spojených se zákonem „o potulných cikánech" z roku 1927 (jenž platil do roku 1950). Podobně, jako je tomu u Němců a Židů prezentovaných jen skrze transporty, tak i v prezentaci Romů a Romek se setkáváme jen s pohledem kriminalizujícím a stigmatizujícím (skrze vystavení v podstatě protiústavní „cikánské legitimizace"). Problematická je tedy jednak forma předávání informací – tedy to, že expozice není diskurzivní, ale zážitková –, ale také vynechání (*foreclosing*) romských obyvatel v dalších výstavních kapitolách, kde je představen běžný společenský a pracovní život. Je třeba dodat, že v galerii bust politických osobností najdeme právníka a aktivistu Emila Ščuku a mezi vystavenými díly v replice bytu z poválečné doby obraz Rudolfa Dzurka. Obojí bez kontextu a doplňujícího textu, proto mohou být lehce přehlédnutelné.

Národní muzeum se však, navzdory tomu, že operuje převážně se sbírkovým fondem určeným podstatou zemského českého muzea, rozhodlo jít cestou zápůjček a expozici tak rozšířit, aby nebylo omezené jen předměty, které má k dispozici (Stehlík 2018: 24). Část objektů byla například zapůjčena také z Muzea romské kultury v Brně. Argumenty o nedostatečném sbírkovém fondu nebo snad skromných finančních podmínkách (instalace plná majestátních plexisklových vitrín určitě levná nebyla) proto neobstojí v argumentaci o tom, proč je expozice tak monokulturně a monoetnicky zaměřená a proč vytváří dojem jednotného a nekomplikovaného národního narativu.

Národní univerzální muzeum

Odpověď na otázku, čí příběh Národní muzeum vypráví, je třeba hledat mnohem hlouběji než v programovém rozhodnutí kurátorů a kurátorek expozice *Dějiny 20. století*. Tíhnutí k ideji univerzalismu, která předkládá muzejní narativ jako něco „přirozeného", je fundamentální součástí muzeí od jejich úplných počátků během 16. a 17. století, kdy vznikají první vědecké sbírky. Zatím ještě soukromé

modely evropských „kabinetů kuriozit" sice shromažďovaly rozličné artefakty a naturálie, které byly často prezentovány bez ladu a skladu, už tehdy ale aspirovaly na univerzální přehled (Flynn 2012). Koncept veřejně přístupných muzejních institucí tak, jak je známe dnes, se rozvíjí mezi 16. a 18. stoletím. Původně se totiž jednalo o sbírky majetné a vládnoucí třídy, které měly za cíl komunikovat především dominantní pozici těch u moci. K demokratizaci pak docházelo buď samovolně během osvícenství nebo z popudu veřejnosti (tak došlo například v roce 1793 ke znárodnění královských sbírek ve Francii a bylo založeno slavné Musée du Louvre). Prvním národním muzeem, které vzniká přímo za tímto účelem a nevychází z žádné královské sbírky, je British Museum založené v roce 1753 fyzikem Sirem Hansem Sloanem (Sklenář 2001: 11).

I v našich podmínkách je představa českého univerzálního chrámu vědění formována v okruhu osvícenských šlechticů: v čele stojí bratranci František Josef, hrabě ze Šternberka, a Kašpar Maria ze Šternberka a nejvyšší purkrabí Království českého hrabě František Antonín Libštejnský z Kolovrat, kteří v roce 1818 díky finančním i materiálním darům zakládají „Vlastenské muzeum v Čechách". Od tohoto roku, kdy bylo sepsáno provolání „Vlastenských přátel věd", se odvíjí historie Národního muzea, ve skutečnosti však byla nová instituce císařem potvrzena až o čtyři roky později. Mnohem zajímavější je ovšem společný zájem dvou táborů, které se během těchto čtyř let setkávají v myšlence jednoho muzea: je to skupina osvícenských aristokratů vedená zájmem o vybudování „univerzální" vědecké instituce a vedle nich národně vlastenecký tábor jungmannovců, kteří se svým důrazem na jazyk a kulturu primárně usilují o to udělat z muzea „nástroj národního obrození" (Sklenář 2016: 14). Tyto dvě dynamiky tak stojí v počátcích Národního muzea a jejich vzájemná koketerie ustanovila specifický charakter této instituce. Sbírky pak putují po Praze z místa na místo, protože jim chybí vhodná budova, až v roce 1839 podpoří podle vzorů ze zahraničí myšlenku českého muzea František Palacký, který chce pod jednu reprezentativní střechu sdružit historické a přírodovědné sbírky, akademii výtvarných umění, konzervatoř i Jednotu pro povzbuzení průmyslu v Čechách. Pozemek a finance se však podařilo zajistit až o mnoho let později, v roce 1883, kdy vyhrál soutěž na podobu muzea architekt Josef Schulz s neorenesančním návrhem a heslem „Pro patria" (tamtéž: 150–151).

Příběh českého národního muzea tak dobře zapadá do celoevropského kontextu nově vznikajících muzejních institucí, jejichž klíčovou rolí bylo podpořit postavení národa v představách veřejnosti. „Publikum muzeí bylo považováno za jeden celek, jako ‚imaginární společenství', pokud bychom si měli vypůjčit slova Benedicta Andersona" (Rampley, Prokopovych, Veszprémi 2020: 2). Třídní, genderové a jiné sociální nebo etnické rozdíly byly podřízeny ideji národa, která byla budována vzdělanou a majetnou vrstvou a jež pro Čechy nacházející se pod německou nadvládou v rámci habsburského státu představovala emancipační motor.

Národní muzeum se tak v tomto případě stává jak základem moderního státu, který disciplinuje a kontroluje členy a členky „nové společnosti", tak i nástrojem ke kulturnímu a ekonomickému osvobození. Ke kulturnímu osvobození mělo vést vzdělání o vlastní historii a kultuře a k hospodářskému osvobození pak podpora samostatného průmyslu a řemesla (pro tyto účely byla založena právě již zmíněná Jednota pro povzbuzení průmyslu v Čechách v roce 1833).

Historická a přírodovědná muzea zakládaná v 19. století v Evropě utvářela ideální představu o uspořádání, skrze nějž vzniká mikrokosmický řád věcí a národů vydávaný za univerzální a přístupný všem (na rozdíl od císařských a šlechtických sbírek). Vlivný britský kulturní historik Tony Bennett ve své knize o vzniku moderního muzea popisuje, jak tyto nové vztahy moci a vědění do jisté míry nabízely demokratickou strukturu, a to tím, že vytvářely moderní společnost, jež měla reprezentovat završení civilizačního vývoje Člověka (Bennett 1995: 97). Ve své obecnosti je však veřejná muzejní instituce ambivalentní: na jednu stranu umožňuje její demokratizace začlenění skupin, které byly z veřejných prostor dosud vylučovány, na druhou stranu zakládá požadavek univerzality, který zakrývá to, že prostor reprezentace utvářený veřejným muzeem vždy podléhá konkrétní společenské ideologii (ať už je sexistická, rasistická nebo formovaná buržoazní rétorikou pokroku). „Přesto se jednalo o řád věcí a národů, který mohl být podroben kritice zevnitř, neboť v sobě zahrnoval princip obecnosti, ve vztahu, k němuž mohla být jakákoli konkrétní muzejní expozice považována za částečnou, neúplnou, nedostatečnou. V kontrastu s dřívějšími absolutistickými nebo teokratickými prostory reprezentace, konstruovanými ve vztahu k jedinému vládnoucímu referenčnímu bodu, lidskému nebo božskému, který si nečiní nárok na reprezentativní obecnost, spočívá prostor reprezentace spojený s muzeem na principu obecné lidské univerzality, což jej činí ze své podstaty proměnlivým a otevírá jej neustálému diskurzu reforem," píše Bennett (tamtéž).

Co však Bennett opomíjí, je, že tento univerzalismus 19. století byl falešným univerzalismem podporujícím ideu Člověka tak, jak jej prezentovaly imperiální západoevropské země: tedy Člověk byl prezentován jako bílý středostavovský Evropan. Podle esejistky a filozofky Sylvie Wynter patří právě mezi jeden z ústředních bojů moderní společnosti spor o pojetí Člověka, které dodnes produkuje status „Druhého" (Wynter 2003: 266). Prostřednictvím antropologických a teoretických textů ze začátku kolonialismu až po současnost ukazuje Wynter ve svém textu o „rozrušení koloniality bytí/moci/pravdy/svobody", jak umožňovalo odlišení na základě rasy dělit Západní Evropu od zbytku světa a bělošství prohlásit za jedinou možnou reprezentaci lidství. V 19. století, kdy je tato reprezentace výrazně posílena právě i muzejními institucemi, se tak ale neděje náhodou – naopak, v druhé polovině století dochází k nové vlně imperialismu, kterou korunuje „dělení Afriky" v rámci Berlínské konference na přelomu let 1884 a 1885. V tomto období také vzniká po celé Evropě značné

množství antropologických a etnografických muzeí, jejichž sbírky tvoří kulturní artefakty uloupené v koloniích a dovážené v obrovském množství do Evropy. K tomuto „trendu" se přidává také Náprstkovo muzeum (dnes spadající pod Národní muzeum), jež je původně založeno jako průmyslové, ale v osmdesátých letech 19. století zde právě začínají převládat expozice věnované slavným českým cestovatelům a jejich ukořistěným artefaktům, jež dají základ tomu, jak známe toto muzeum dnes.

Že je univerzální muzeum ve své obecnosti schopné vstřebat i sebekritiku, se však ukázalo být do budoucna jako problém, protože ve velkých západoevropských a severoamerických muzejních institucích se od 19. století změnilo jen velmi málo – a pokud se něco změnilo, tak spíše jen v PR či v popiscích v expozicích. V říjnu 2002 vydala tzv. Bizot Group (Mezinárodní skupina organizátorů velkých výstav, kam patří téměř všechna velká západoevropská a severoamerická muzea – od Louvru, přes Prado a Britské muzeum až po MET v New Yorku) *Deklaraci o významu a hodnotě univerzálních muzeí*, v níž reagovala na rostoucí tlak ohledně návratu etnografických artefaktů do zemí jejich původu, konkrétně pak na požadavky vrátit do Řecka tzv. Elginovy mramory, které byly dříve součástí Parthenónského chrámu v Athénách. Mramorové reliéfy se dodnes nachází v Britském muzeu v Londýně. V *Deklaraci* se dočteme:

> „Všeobecný obdiv ke starověkým civilizacím by dnes nebyl tak hluboce zakořeněn, nebýt vlivu artefaktů těchto kultur, které jsou ve velkých muzeích široce dostupné mezinárodní veřejnosti. (…) Výzvy k repatriaci předmětů, které patřily do muzejních sbírek, se pro muzea staly důležitým tématem. Ačkoli každý případ je třeba posuzovat individuálně, měli bychom uznat, že muzea neslouží pouze občanům jednoho národa, ale lidem všech národů. Muzea jsou činiteli v rozvoji kultury, jejich posláním je podporovat poznání pomocí neustálého procesu reinterpretace. Každý předmět k tomuto procesu přispívá." (Flynn 2012: 42–43)

Teze o záchraně a uchování kulturních artefaktů se stává argumentem pro akumulaci artefaktů vyvezených ze zemí, jejichž obyvatelům byl k nim znemožněn přístup, stejně tak jako lokální vědecké instituce mají dodnes ztížený přístup k výzkumu vlastní historie či kultury. „Univerzalismus" těchto „univerzálních muzeí" zakrývá fakt, že epistemologické rámce zůstávají udávány západoevropskými a severoamerickými institucemi a všem ostatním zemím nezbývá, než se pohybovat v neustálém vztahu k Západu – a to ať už je tento vztah vymezující či závislý.

Sebeidentifikace skrze rozlišení

Také česká muzeologie převzala univerzalistický narativ, který byl však zároveň na konci 19. století budován společně se silnou vlasteneckou motivací. Poznání „národních" (čti etnických českých) dějin se mělo stát podle Palackého základem pro uvědomění si vlastní identity a muzeum nám tento přístup mělo umožňovat, „ukazuje nám, jací jsme a jací bychom měli být" (Činátl 2018: 10). V průběhu 19. a 20. století se Národní muzeum této pozice pevně drželo, což utváří podivuhodnou kontinuitu v souvislosti s politickými a společenskými proměnami na území dnešní České republiky. Jak píše Ondřej Táborský ve sborníku *Česká paměť. Národ, dějiny a místa paměti*, komunistické muzejnictví v tehdejších expozicích kladlo důraz „na vývoj státnosti českého národa, naopak dějiny jiných národů či menšin byly zmiňovány minimálně" (Táborský 2014: 307). A tento přístup se nezměnil ani v posledních letech, dokonce naopak, česká státní muzea do značné míry nacionální notu zdůrazňují a zintenzivňují: „Zatímco v koncepci státní kulturní politiky na léta 2009 až 2014 bylo slovo národ zřídkavé, v koncepci na 2015–2020 zažívají pojmy národ, národní identita a národní dědictví nebývalou konjunkturu" (Jareš 2017: 116).

České sbírkotvorné instituce (konkrétně Národní muzeum a pod něj spadající Náprstkovo muzeum) se svým vznikem a potřebou budovat představu univerzalistického narativu zapojily do diskurzu evropského kolonialismu a imperialismu – a jedním z důsledků je i vytvoření kategorie rasizovaného Druhého –, avšak ve svém postavení národa „utlačovaného" (v rámci Rakouska-Uherska) a „bez kolonií" (opomeňme teď fakt, že sny o vlastních koloniích v československé politice i publicistice existovaly) se vyhnuly kritice, kterým čelí západoevropská a severoamerická muzea už od prvních antikoloniálních bojů. A tak se z české historiografie a muzeologie vytratil pojem rasy, který ovšem výrazně zasáhl do materializace a vizualizace rasizovaných vztahů mezi centrem (Evropou) a periferií (země mimo Evropu) prostřednictvím expozic a samotného dělení muzejních budov. Etnolog Filip Herza cituje ve svém textu o koloniálním excepcionalismu teoretičku médií Anikó Imré, aby doložil tezi, že koncept rasy a rasismu bývá východoevropskou historiografií obcházen jako kategorie, která souvisí primárně s aktivním imperialismem a kolonialismem, přičemž východoevropské země byly „pouhými" koloniálními komplici (Herza 2020: 181). Rasismus, nebo také absentující reprezentace etnických menšin v národních institucích, se tak nestává předmětem kritiky nebo analýzy.

Romská menšina je pak odkázána na to, aby „své" dějiny vyprávěla separátně – v institucích jako Muzeum romské kultury, jehož založení bylo součástí emancipačních snah s úmyslem podpořit romský kulturní, jazykový a historiografický rozvoj. Dějiny Romů v českých zemích nebo českých Židů se pak nestávají součástí „národní historické linky". V jiných případech jsou takové

jednotlivé prezentace přesouvány do etnografických muzeí, kde se menšinové charakteristiky zkoumají v daném vědeckém rámci určeném odstupem většinové společnosti od etnograficky zkoumaného „Druhého".

Jako příklad potřeby národní sebeidentifikace skrze rozlišení může posloužit Slovensko, které rok po rozpadu Československa začalo ve snaze upevnit svou národní suverenitu v rámci Evropy nakupovat africké umění s cílem založit vlastní etnografickou expozici mimoevropského umění. Náprstkovo muzeum totiž zůstalo za hranicemi (v Praze) a etnografické předměty z neevropských zemí se do té doby na slovenském území nacházely buď pouze v soukromých rukách, anebo byly součástí šlechtických sbírek zestátněných Benešovými dekrety. Předměty jsou tedy do sbírek Slovenského národního muzea (SNM) nakupovány v letech 1994, 1995 a 1996 od cestovatele, sběratele afrického umění a profesním povoláním stavebního inženýra Miroslava Petrovského (Ištok 2021: 4). Vzniklo tak SNM – Múzeum mimoeurópskych kultúr, které bylo otevřené od roku 1997 do roku 2000, kdy se uzavřelo a africké sbírky se přesunuly do depozitáře.

Dekolonizace vědění

Podobnou roli zastupuje také vitrína „Národnostní menšiny v meziválečném Československu" ve stálé expozici *Dějiny 20. století* v budově Federálního shromáždění. Dějinný příběh etnického češství je odprezentován jako primární a neutrální osa, stejně tak jako jsme se naučili dívat se na zbytek světa perspektivou formovanou západní Evropou. Co víc – expozice *Dějiny 20. století* nás neučí vnímat tuto osu skrze racionálně podaný výklad (ať už ve formě popisek či delších textů), ale jsme jako návštěvníci a návštěvnice do této perspektivy doslova vhozeni, prožíváme ji a bloumáme v ní, protože průchod expozicí je založen primárně na emočním prožitku zprostředkovaném zvuky a expresivně nainstalovanými předměty. O to složitější je vést s takovým kurátorským přístupem polemiku. Tento pohled stereotypizace a zdánlivě neutrální pozice ale zásadně mění současné diskuze o dekolonizaci v muzejních a vzdělávacích institucích, které usilují právě o vnitřní restrukturalizaci samotných expozic a sbírek (a v konečném důsledku i o navrácení ukradených předmětů do zemí svého původu). Dekoloniální přístup představuje ale ještě jednu velkou změnu, jak o tom píše dekoloniální a feministická teoretička Madina Tlostanova, a to „destabilizaci obvyklého vztahu subjekt-objekt ze specifické pozice těch, kterým byla subjektivita a racionalita odepřena a kteří byli považováni za pouhé symboly své kultury, náboženství, sexuality, rasy a pohlaví" (Tlostanova 2015: 40).

Jak by se takový dekoloniální přístup mohl propsat do expozice *Dějiny 20. století*? Prvním krokem by určitě mohla být transparentní institucionální sebereflexe, což by znamenalo zapojit do kurátorského příběhu také vlastní dějiny muzea, poukázat na způsob sbírání předmětů a na historický kontext, který

určil podobu sbírkového fondu instituce. Jako druhý krok by mohla následovat vědomá práce s ideou národa, s níž Národní muzeum operuje, s touto ideou polemizovat a přizpůsobit ji aktuálním teoretickým diskuzím o tom, kdo je z ní vyloučen (a jehož dějiny jsou zamlčeny). Znamenalo by to zařazení Romů a Romek i do vizuální reprezentace dějinných událostí v rámci expozice a jejich prezentování jako aktivních politických aktérů (například v odboji), tedy nejen jako pasivních příjemců represivních opatření. V neposlední řadě je pak zásadní dekolonizační praxí muzejních expozic spolupráce s komunitami, institucemi a spolky zastřešujícími nereprezentovanou menšinu, a to již od úplných začátků přípravy expozice, nejen při zpětně formulovaných doprovodných programech. I to je možnost, jak dle slov Tlostanové „destabilizovat obvyklý vztah subjektu a objektu“" – tedy těch, kdo Dějiny vypráví, a těch, o nichž jsou Dějiny vyprávěny.

Literatura

Bartlová, M. 2021. Dějiny 20. století očima malého českého člověka. K nové expozici Národního muzea. *Alarm.cz*, 29. 9. 2021. Dostupné z: https://a2larm.cz/2021/09/dejiny-20-stoleti-ocima-maleho-ceskeho-cloveka-k-nove-expozici-narodniho-muzea/ [cit. 8. 2. 2022].

Bennett, T. 1995. *The birth of the museum: history, theory, politics*. New York/Londýn: Routledge.

Činátl, K. 2018. Jaké Národní muzeum (ne)potřebujeme? *Dějiny a současnost* 15 (8): 10–12.

Flynn, T. 2012. *The universal museum. A valid model for the 21st century?* Brožura vydaná nákladem autora.

Herza, F. 2020. Colonial exceptionalism: post-colonial scholarship and race in Czech and Slovak historiography". *Slovenský národopis / Slovak Ethnology* 68 (2): 175–187.

Ištok, R. 2021. 1997-2000: Návrat do Európy skrz zabudnuté múzeum mimoeurópskych kultúr. *Kapitál* 5 (10): 4–5.

Jareš, J. 2017. Muzea a památníky po roce 1989: čí příběh vypráví? *Paměť a dějiny* 11 (3): 113–116.

Rampley, M., Prokopovych, M., Veszprémi, N. 2020. *The museum age in Austria-Hungary. Art and empire in the long nineteenth century*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Sklenář, K. 2001. *Obraz vlasti: Příběh Národního muzea*. Praha: Paseka.

Sklenář, K. 2016. Dějiny Národního muzea. In: *Velká kniha o Národním muzeu.* Praha: Národní muzeum, 12–79.

Stehlík, M. 2018. Nové stálé expozice a „historická mise" Národního muzea. *Dějiny a současnost* 15 (8): 23–25.

Táborský, O. 2014. Dějiny podle plánu. Politika dějin a paměti v normalizačním muzejnictví. In: Radka Šustrová – Luba Hédlová (eds.). *Česká paměť. Národ, dějiny a místa paměti*. Praha: Academia/Památník Lidice, 279–328.

Tlostanova, M. 2015. Can the post-Soviet think? On coloniality of knowledge, external imperial and double colonial difference. *Intersections* 1 (2): 38–58.

Wynter, S. 2003. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom – towards the human, after man, its overrepresentation – an argument. *CR: The New Centennial Review* 3 (3): 257–337.

| Jan Ort,[1] Renata Berkyová[2]

Koho vlastně zastupujeme? Debata angažovaných Romů o romské společenské pozici a protiromském rasismu v Česku a na Slovensku[3]

Při příležitosti Mezinárodního dne Romů[4] proběhla 8. dubna 2022 v Bratislavě debata několika angažovaných Romů – Renaty Berkyové, Alice Sigmund Herákové, Vlada Horvátha, Michala Mižigára a Emílie Rigové, která se dotýkala témat spojených s etnoemancipací Romů, společenské pozice Romů, ale i romského kulturního dědictví. V rámci snahy o zachycení širší škály romských perspektiv a zkušeností v čísle věnovaném mj. dekolonizaci produkce vědění o Romech, jsme původně zamýšleli publikovat na tomto místě přepis této diskuse. Z takto vzniklého textu ale bylo zřejmé, že časově omezená diskuse neumožnila pojmout nadnesená témata ve větší komplexnosti a množství vyřčených tezí, myšlenek a osobních reflexí vybízelo k dalšímu dopovězení. Rozhodli jsme se proto pro experiment. Po dohodě s aktéry diskuse jsme ve zeditovaném přepisu pojmenovali klíčová témata, která z diskuse vzešla, připsali doplňující komentáře a otázky a ve sdíleném otevřeném dokumentu ponechali diskutujícím k textovému doplnění. Tento experiment selhal. Kromě toho, že byl pro všechny časově poměrně náročný, ukázalo se, že textový formát postrádá dynamiku, která podněcuje k okamžitým reakcím a udržuje diskusi živou. Rozhodli jsme se proto uspořádat celou diskusi ještě jednou. Tentokrát se role moderátora ujal Jan Ort, namísto Emílie Rigové jako moderátorky původní. Ve snaze zachovat ráz původní diskuse ovšem kladené otázky reflektovaly témata, která v ní pojmenovávali samotní diskutující. Předkládaný text nakonec představuje editovanou verzi přepisu této druhé diskuse, do které jsme vložili i některé části textu z přepisu diskuse původní a aktérům diskuse předali k autorizaci.

Pozadí vzniku předkládaného textu zde neuvádíme z důvodu poukázání na náročnost procesu redakční práce, ale spíše s vědomím, že snaha o aplikování dekolonizačních důrazů s sebou přináší určité metodologické výzvy a považujeme za důležité procesy vzniku takových textů reflektovat. Současně jsme toho názoru, že jednou z výzev dekolonizační perspektivy je předkládání různých typů textových i netextových výstupů a vykročení z dominující praxe publikování odborně laděných textů individuálních autorů.

1 Jan Ort je romista působící na Semináři romistiky, ÚESEBS FF UK. E-mail: jan.ort@ff.cuni.cz

2 Renata Berkyová je romistka a historička, doktorandka na ÚHSD FF UK. E-mail: renkabery@gmail.com

3 Jak citovat: Ort, J., Berkyová, R. 2023. Koho vlastně zastupujeme? Debata angažovaných Romů o romské společenské pozici a protiromském rasismu v Česku a na Slovensku. *Romano džaniben* 30 (1): 143–156.

4 S ohledem na původní rámování debaty se zde držíme pojmenování Mezinárodní den Romů. Jsme si současně vědomi jeho možné problematičnosti, pro kterou někteří autoři preferují označení „Světový den Romů". Viz online příspěvek Arne B. Manna https://www.facebook.com/notes/3593766137516245/ [cit. 4. 12. 2023].

Otázka „Koho vlastně zastupujeme?“, kterou jsme zvolili pro název celé diskuse, odkazuje k ambivalentní společenské pozici diskutujících, kteří se sami identifikují jako Romové, ale ve své relativně privilegované pozici pociťují, že s mnohými, často socio-ekonomicky marginalizovanými Romy nenachází společnou zkušenost a společný jazyk. Současně, jakkoliv se sami nezříkají vlastní etnické identity, vypořádávají se diskutující s tím, že zvenčí připsané romství předchází a překrývá další aspekty jejich komplexní identity a různých dalších společenských rolí. I v návaznosti na takto ambivalentní pozice jsme zde stáli před zdánlivě banální editorskou výzvou, jak v názvu jednoduše pojmenovat skupinu diskutujících, které kromě etnické identity pojí naplnění dominantních požadavků po „integrovanosti“, tedy určitá míra vzdělanostního a ekonomického kapitálu. V samotné diskusi se přitom její aktéři vymezují vůči poukazování na výjimečnost takového postavení. Bylo by proto nemístné reprodukovat zde kategorie „vzdělaných“ a „úspěšných Romů“, které jen znovu stvrzují zdánlivě přirozenou asociaci Romů s nevzdělaností a sociální marginalizací. Podobné úskalí přitom spatřujeme i ve zmínkách o „romské elitě“ a „romských intelektuálech“. Kategorie „romských osobností“ se naproti tomu zdá být v rozporu s požadavkem diskutujících, aby se váha jejich společenské pozice neodvíjela pouze od jejich etnické identity. Domníváme se, že právě v tematickém čísle věnovaném kritické reflexi chápání sociální mobility Romů je prostor pro reflexi těchto kategorií. Jak tedy jednoduše pojmenovat sdílenou třídní situovanost, na základě které diskutující Romové reflektují společné zkušenosti a pochybnosti ve vztahu k jinak situovaným Romům, a to bez toho, abychom reprodukovali dominantní a stereotypní představy o Romech obecně? V tomto ohledu myslíme i na udržitelnost označení, které by nám umožnilo vyhnout se komplikovaným opisům. Zde jsme se rozhodli pro označení diskutujících jako „angažovaných Romů“, což je termín, který se z našeho pohledu na jedné straně vyhýbá poukazování na „výjimečné Romy“, na straně druhé ukazuje na dlouhodobější aktivitu konkrétních lidí ve veřejné debatě, jakkoliv taková aktivita může být spoluutvářena dominantní poptávkou po zviditelňování „úspěšných Romů“. Současně nevnímáme využití tohoto termínu jako fixní a nechceme tím uzavírat představu o „angažovanosti“ do její dominantní logiky. Jako angažovaného Roma bychom tak mohli jistě označit i Marcela Klempára (viz rozhovor v tomto čísle, s. 158–173), který by z jiné perspektivy mohl splňovat charakteristika zástupce „Roma z osady“, respektive skupiny obyvatel, o které se v odborné diskusi na Slovensku uvažuje jako o „marginalizovaných romských komunitách“. Spíše než o zavádění definitivních termínů nám tedy na tomto místě jde o výzvu ke kritické reflexi jazyka, který při uvažování o společenské pozici Romů používáme.

Jan Ort, Renata Berkyová

Renata Berkyová (*1985, Slovensko) je romistka, pôsobí ako vedecko-výskumná pracovníčka Pražského fóra pro romské dějiny pri Ústavu pro soudobé dějiny Akademie věd ČR. Vyštudovala romistiku na Karlovej univerzite, aktuálne je doktorandkou na Ústavu hospodářských a sociálních dějin na FF UK. V roku 2023 získala štipendium *Randolph and Elizabeth Braham Fellowship* v U. S. Holocaust Memorial Museum vo Washingtone. Venuje sa holokaustu Rómov a Sintov, povojnovému uznaniu holokaustu, odškodňovaniu obetí, pamäti miest a politike pamäti. Občasne komentuje spoločensko-politické dianie na Romea.cz, Alarm.

Alica Sigmund Heráková (*1984, Česko) je publicistka, producentka a kulturní manažerka. Vystudovala českou filologii na Univerzitě Palackého v Olomouci a management v kultuře na Masarykově univerzitě v Brně. Od roku 2018 vede projekt *Tuke.TV*, nezávislou produkční platformu v audiovizi a online televizi podporující romské tvůrce. Je editorkou publikace Muzea romské kultury *Amendar I. a II.: Pohled do světa romských osobností* a dramaturgyní doprovodných akcí Centra Romů a Sintů v Praze. Jejími klíčovými tématy jsou mediální reprezentace, participace Romů a genderová rovnost.

Vladimír Horváth (*1989, Slovensko) je právnik venujúci sa ľudským právam a demokracii. Pochádza z Bratislavy, má rómske, slovenské a zrejme aj iné korene. Študoval na právnickej fakulte v Trnave. Na Švédskej Umeå Universitet absolvoval semester, počas ktorého sa venoval európskemu právu a sociálnej politike. V Európskej komisii pôsobil ako stážista na generálnom riaditeľstve spravodlivosti na odbore nediskriminácie. V súčasnosti sa venuje podpore demokracie v strednej Európe a zvyšovaniu participácie Rómov a Rómok na rozhodovacích procesoch. V novembri 2023 úspešne absolvoval *Minority Fellowship* na Úrade vysokého komisára pre ľudské práva OSN v Ženeve.

Michal Mižigár (*1991, Česko) vystudoval romistiku na Univerzitě Karlově v Praze, v současné době dokončuje magisterské studium komparativních dějin na Central European University (Budapešť–Vídeň). Ve své diplomové práci se zaměřuje na poválečné období romských dějin a na reprezentaci Romů v bývalém Československu a Jugoslávii. Již více než deset let přednáší a účastní se diskusí na témata jako jsou romské dějiny a identita. Byl také členem týmu QUALIROM, který připravoval výukové materiály pro výuku romštiny na školách, dlouhodobě přednáší jako externí lektor na Ústavu jazyků a teorie komunikace na FF UK.

Emília Rigová (*1980, Slovensko) je vizuálna umelkyňa a aktuálne aj vedecko-výskumná pracovníčka na Akadémii umení v Banskej Bystrici. Tu absolvovala aj svoje štúdium a v roku 2011 získala doktorský titul. V uplynulých desiatich rokoch pôsobila na Katedre výtvarnej kultúry Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja

Bela v Banskej Bystrici, kde viedla umelecké kurzy na katedre výtvarnej kultúry. Venuje sa výstavnej, kurátorskej a publikačnej činnosti. Spolu s Petrou Hanákovou bola kurátorkou výstavy *Keres Kultura! Robíme kultúru! Súčasné umenie a rómska identita* (Stredoslovenská galéria, Banská Bystrica, 2019), ako aj *Otevřená cesta/ Phundrado Drom* (Národopisné muzeum, Praha, 2022).

***

J.O.: Před dvěma lety jsme si připomněli již padesáté výročí prvního mezinárodního romského kongresu i za účasti Romů z tehdejšího Československa. Co se od té doby změnilo v situaci Romů v České republice a na Slovensku?

R.B.: V tejto súvislosti mi napadá jedna vec. Že nech sa bavíme o akýchkoľvek emancipačných posunoch a spoločenskej situácii Rómov, stále sa nakoniec dostanem k tomu istému jadru, a tým je rasizmus, a to v rôznych formách a podobách. Či už sa bavíme o vzdelávaní, bývaní, zamestnávaní, o rómskych osadách či getách, všade sa nenápadne objavuje táto linka. Aj keď, áno, síce na jednej strane môžeme hovoriť o rôznych pozitívnych aspektoch, o určitej podpore rómskeho jazyka, literatúry, o existencii romistiky či Múzea rómskej kultúry, ale nakoniec sa aj tak dostaneme k tomu, že rómsky pár nebol pustený do reštaurácie, alebo že nikto verejne neodsúdi dehonestujúce či vyložene rasistické výroky politikov na adresu Rómov.

M.M.: Já si myslím, že se nezměnilo vůbec nic, všechno zůstává stejné v tom smyslu, že ve společnosti přetrvává rasismus. Nám se mění témata, ale to jádro, že jsem tady, v téhle pozici, kvůli tomu, kdo jsem, je stejné. Když jsem studoval na CEU (*Central European University*, pozn. red.), tak se tam strašně řešilo, kdo byl levičák a kdo pravičák. Přišli za mnou *rakle* ze školy a ptali se mě, na jaký straně jsem já, že se jim zdám takový nemastný neslaný. Já jsem jim řekl: „To, co vy řešíte, je velké privilegium. Já jsem tohle ještě neměl kdy řešit. Tohle jsou starosti gádžů. Z mého pohledu je i levice i pravice stejně rasistická. Méně či více."

A.S.H.: My máme dneska tu výhodu, že některá z těch témat umíme pojmenovat. Jsou například instituce jako je třeba IHRA (*International Holocaust Remembrance Alliance*, pozn. red.), které přijaly definici anticiganismu. Je to něco, na čem pracujeme, o čem se ve veřejném prostoru mluví. To je posun. Ale reálně – že by to mělo dopad na viditelnou změnu, že se ty věci mění na spodu, to se neděje.

E.R.: Podľa mňa sa od toho stretnutia v roku 1971 zmenilo veľmi veľa. Máme verejné figúry, ktoré rozprávajú, ktoré si berú svoj priestor a je to v rôznych škálach povolaní. Ale čo sa nezmenilo je to, že byť Rómom – napríklad v slovenskom kontexte – znamená automaticky byť z osady. Majorita sa stále nedokáže zlomiť v tom stereotype, že si automaticky všetko, čo sa týka Rómov zamieňa so spoločenskou marginalizáciou. Hrozne ma štve, že nemôžeme plnohodnotne

rozprávať o súčasnej kultúre Rómov bez toho, aby sme obišli túto oblasť. Namiesto toho sa aplikuje všetko tak, aby to zapadalo do tzv. *gypsy industry,* aby to vyhovovalo vládnym politikám naprieč Európou. Pretože, vraj, len tak je možné riešiť integráciu Rómov. A uteká tu potom fókus od toho, že identita Rómov je v niečom ťažko uchopiteľná práve pre toto, že nepatríš ani tam ani tam. A potom zrazu v spoločnosti nie si vnímaný ako Róm, ak nie si chudobný. Podľa mňa toto je veľmi zásadné.

V.H.: Súhlasím, že stále prežívame rovnaký rasizmus a podstata rasizmu je úplne rovnaká – nech je to čokoľvek, vždy sa nájde niečo, prečo to Rómovia urobili zle. K tomu, čo Emília pomenovala ako *gypsy industry* – pozrime sa sebakriticky aj do vlastných riadov, nehovorme iba „bieli" z toho čerpajú a že to využívajú, to už v tomto momente nie je fér. Viem, že aj medzi Rómami nájdeme rovnakých, ktorí vždy nájdu, čo v tejto oblasti riešiť, lebo z toho majú príjem. Bez toho, aby skutočne prispievali k riešeniu situácie. Posledná poznámka – súhlasím, že musíme rozlišovať medzi Rómami a marginalizovanými skupinami obyvateľstva. Zároveň je treba si priznať, že to je ťažké, lebo keď sa pozrieme na čísla z posledného šetrenia EU SILC (výberové šetrenie životných podmienok v členských štátoch EU, pozn. red.) zameraného na rómske komunity na Slovensku, uvidíme, že až osemdesiatpäť percent Rómov žije v podstate pod hranicou chudoby. Pričom v majoritnej populácii je to na úrovni pätnásť percent. Tam je potom ťažký dialóg – akým spôsobom sa mám rozprávať s Rómami, ktorí sú z osady, aj keď ja nie som?

J.O.: Možná bychom si tedy měli pojmenovat, co je cílem toho pokroku, o kterém se bavíme? Čeho se má dosáhnout? Co je pro vás ideál společenské pozice Romů?

V.H.: Pokrok je podľa mňa práve to, keď osemdesiatpäť percent Rómov nebude žiť pod hranicou chudoby. Bez toho, aby sme sa posunuli v rámci socio-ekonomickej situácie, každá iná debata stráca zmysel.

R.B.: Niekedy sa pokrok vníma v opozícii k zaostalosti. Takže keď sa budeme pýtať, čo znamená pokrok pre nás, tak takáto otázka môže byť vnímaná i v zmysle akejsi žiadanej civilizačnej úrovne a očakávaní zo strany Rómov. Veľa odkrýva o našom uvažovaní aj jazyk, ktorým o tých veciach rozprávame. Napríklad často používané spojenie „rómska otázka", „rómska problematika" nám podprahovo stále dáva najavo, kde si kto stojí, na akej pozícii. Predpokladaný je „problém" na strane Rómov. Ja si myslím, že ten pokrok by mala urobiť spoločnosť ako celok. Osobne nerada používam i delenie na majorita–minorita, pretože zdôrazňuje a potvrdzuje dominantné postavenie jednej skupiny, hierarchiu. Zatiaľ čo označenie spoločnosť, či rómska časť spoločnosti, naznačuje rovnocenný vzťah a dokáže obsiahnuť omnoho komplexnejšie rôzne aspekty, od previazanej historickej skúsenosti až po vnímanie rôznych sociálnych vrstiev u Rómov. Takže ako pokrok spoločnosti

by som vnímala stav, kedy budú Rómovia prijímaní bez podmienok. Bez dnes najrozšírenejšej podmienky, nazývanej ako „integrácia".

E.R.: Od začiatku hovorím, že by mali prebiehať súčasne dva rovnocenné boje. Jeden, ktorý by sa týkal práve vylúčených marginalizovaných komunít, aby sa pochytali všetky chyby, ktoré robí opakovane štát a umožňuje tak v podstate rásť takýmto komunitám, kde ľudia žijú v chudobe po generácie. A druhá vec sú, nazvime to, že intelektuáli či kvázi-lídri, ktorí začali rozprávať o kultúre Rómov, a to aj vo vzťahu k ich histórii. Tí stoja pred mnohými otázkami. Renata (Berkyová, pozn. red.) napríklad stojí za zviditeľnením archívu, databázy svedectiev preživších holokaustu Rómov (www.svedectviromu.cz, pozn. red.), ktorej význam si podľa mňa možno ani niektorí súčasníci nedokážu uvedomiť. Ale aký to má význam pre ľudí žijúcich v marginalizovanej komunite? To je otázka, ktorú si zakaždým kladiem, s ktorou sa vyrovnávam aj ja sama. Ako pomáhajú niekomu moje umelecké výstupy? Takže si myslím, že je dôležitý ten ťah na obidvoch stranách. Pokiaľ to nebude spoločný boj, z ktorého vznikne prepletený vrkoč, pevný a silný, tak to nemá zmysel, ani jedna vec.

A.S.H.: Pro mě znamená pokrok v první řadě uznání kultury – bezpodmínečně, jak říká Renata. Přijetí toho, kdo jsme. Což se v praxi může promítnout třeba do toho, že téma Romů a jejich dějin bude součástí vzdělávacího systému, minimálně třeba v České republice. Pořád tady není to základní uznání. A mě to pořád vrací k politické rovině, na které chybí vůle ty věci reálně převádět do praxe a reálně přijímat takovou legislativu, která zamezí třeba tomu, aby bujel obchod s chudobou. Jenže politická reprezentace na to neslyší, je to příliš marginální problém. A dokud nedojde ke skutečnému politickému přijetí zodpovědnosti a vůli opravdu ty věci posouvat, tak se neposuneme nikam. A s tím souvisí ta druhá věc, kterou je participace Romů, možnost Romů reálně věci ovlivňovat. Máme tady velkou skupinu lidí, která žije v chudobě a řeší existenční otázky, a pak máme část lidí, která má možnost věci ovlivnit tím, že má přístup k politickým strukturám. Jenže reálně je těch lidí tak málo, že jsou přetížení a očekávají se od nich zázraky. A nemění se nic, ti lidé se jenom střídají. Starší pouští místo mladšímu. Ale pokud chcete otevřeně komunikovat téma anticiganismu, pokud chcete reálně tlačit agendu, která by za vás mohla vést ke změně, politicky, pak narazíte na skleněný strop. To je moje pesimistická pozice.

E.R.: Je to taktiež priepasť medzi tými, ktorí hovoria o Rómoch, o rómskej kultúre, a tými, ktorí žijú v marginálnej skupine a týchto Rómov nepovažujú za svojich lídrov. Nedôverujú im. Na Slovensku vznikol spor, že kto a prečo nás zastupuje. A z druhej strany je táto téma iba nástrojom na populistické reči politikov.

M.M.: Když se podíváme třeba na devadesátky, tak část těch lokálních lídrů sice neměla vzdělání, uměli sotva dobře mluvit na veřejnosti, ale měli autoritu, protože byli z řad těch lidí. My jsme dneska vysokoškoláci, máme vzdělání, mluvíme moc

odborně a jsme přegádžovaní. Tak přegádžovaní, že když si vedle nás stoupne Rom z nějaké marginalizované komunity, tak se cítí méněcenný. Druhá věc je, že jsme zapomněli mluvit jeho jazykem a on nám vůbec nerozumí. A naopak, já, když přijdu mezi Romy u nás doma, nebo kdekoliv jinde, tak si říkám, že jsem na úplně jiné planetě, to jsou dva totálně oddělené světy. Souvisí s tím ale i téma udržování romského kulturního bohatství. Například texty současných romských kapel pomalu nedávají smysl. Obsahují jen vybranou slovní zásobu, protože už nikdo neumí pořádně romsky. Některé starší romské písně – halgata a čardáše – pro mě přitom plní funkci jazykové příručky, když si na nich ověřuji použití některých slov a jejich tvarů v romštině. Zdá se, že naše kultura v tomto ohledu degeneruje. Chci tím říct, že ten vývoj uvidíme sami na sobě, ne až to budeme měřit z gádžovského hlediska, ale z toho našeho. Mně se třeba hodně líbí pořad *Amare lavutara* (hudební pořad projektu *Tuke.TV*, pozn. red.) protože je jeden z mála, který neřeší „romskou otázku" a „romský problém". Já se na to dívám s hrdostí a připadá mi to, jako když se dříve Romové dohadovali, která rodina je hudebnická, kdo byl dobrý primáš a tak dále. A teď tam přijde Feri Barkoci a prostě si s nimi zahraje. To je skvělý!

V.H.: Naviažem na tých lídrov. Je pravdou, že lídri predtým skutočne vychádzali z toho prostredia, ktoré bolo potrebné zmeniť. A myslím si, že nikto z nás, kto tu je, už ako keby do toho prostredia nepatril, ale aj tak podľa mňa naša úloha nestráca zmysel. Je možné, že tými rómskymi lídrami, ktorých budú uznávať, nebudeme, pretože áno, nie je tam naviazanie na jazyk a prostredie. Príkladom môžu byť slovenské voľby, v ktorých vysoký počet rómskych hlasov získali traja Rómovia a jedna Rómka, kandidujúci v rámci konzervatívno-populárnej strany. Všetci z nich pochádzajú z prostredia, kde aj usilovali o hlasy. Všetci rozprávajú tým jazykom, akým rozprávajú Rómovia a Rómky vo vylúčených komunitách. A nemyslím tým, že hovoria len po rómsky, ale celkovo hovoria jazykom, ktorý je zrozumiteľný a jednoznačne vyjadruje, že poznajú dané zázemie tých ľudí. Vedia, čo znamená dajme tomu prísť na kávu, že káva je tá prvá. Toto všetko poznali a bol to aj kľúč k úspechu. Nevýhoda je podľa mňa to, že nemajú také vybavenie ako napríklad máme my. Oni chápu problém, vedia ho pomenovať, ale už ho technicky nevedia doťahovať. A tu je naša úloha. My musíme byť tí, ktorých možno nebude vidno na prvých titulkách, nebudeme chodiť do osád a nebudú nás oslavovať a nebudú nám dávať hlasy. Ale tú podporu musíme ponúkať tým, ktorí tvoria toto spojenie. Čiže nemyslím si, že sme pogádžovaní. Myslím si, že sme vybavení jazykom a vedomosťami, ktoré sa používajú pri prijímaní politických rozhodnutí, ktoré sa môžu javiť ako gádžovské. V každom prípade máme zásadnú úlohu identifikovať tie spojovacie články.

E.R.: Je výzva nájsť ten úzus medzi tým ako tu prácu robiť súbežne na oboch frontoch. Lebo ak to veľmi zjednoduším, tak tí, čo chodia do komunít, do osád,

nás absolútne odmietajú. Pozrite sa v každom fóre, pri debatách, sú to stále výčitky, že sme bohviečo a nebojujeme za to správne. A presne, že sme pogádžovaní.

J.O.: Připomněli jste, že ve veřejném prostoru se často opakuje termín „romská problematika". Zdá se mi, že i když se mu někteří chtějí vyhnout, najednou neví, čím ho nahradit. Ukazuje se tím trochu, že je často obtížné pojmenovat to, co je „problém" a co se má řešit. V dosavadní debatě se současně shodujete na tom, že hlavním problémem je protiromský rasismus. Mění se něco v tomto ohledu? Proměňuje se povaha protiromského rasismu, respektive umožňuje celospolečenské klima tenhle problém víc pojmenovávat?

A.S.H: Obecně lze říct, a to je už dávno pojmenovaná a známá věc, že zatímco dřív byl rasismus otevřený, dnes má skryté a rafinovanější podoby. Ať už se bavíme o úřednících, nebo třeba o učitelích, tak už mnozí vědí, co si můžou a co si nemůžou dovolit. Na druhou stranu, pořád si myslím, že Romové, obzvlášť ti, kteří jsou takto identifikovatelní na první pohled, čelí nejrůznějším mikroagresím ve veřejném prostoru, což má následně vliv i na jejich duševní zdraví. Je to něco, o čem se už dnes naštěstí začíná mluvit. Začíná se pojmenovávat, že tyto podoby rasismu mají zásadní vliv na to, jakým způsobem se Romům v téhle společnosti žije. Sama mám pocit, že v některých oblastech se to posouvá – třeba v uměleckém nebo akademickém prostředí. Ale týká se to spíše jednotlivců, kteří se dokázali prosadit. Pořád to ale není bezpodmínečné přijetí, pořád jsme vnímaní jako výjimky, celkový narativ se nemění.

R.B.: Rada by som upozornila ešte na jeden aspekt rasizmu, a to sú spôsoby, akými na neho my samotní reagujeme. Ako som už zmienila – pojmy ako „rómska otázka", „rómska problematika", alebo aj „integrácia" podľa môjho názoru jasne a dominantne určujú, od koho sa očakáva zmena a kto je považovaný za problém. A tým, že my sami preberáme a používame takéto pojmy, že nám nevadí označovanie „cigán/cigánka", ale aj ďalšie, omnoho závažnejšie, ponižujúce zachádzanie, vysielame signál o prijatí nastavených rolí a nerovného spoločenského postavenia. Zároveň je jasné, že nie vždy je jednoduché za prvé vystúpiť proti takému používaniu jazyka a za druhé vôbec rozpoznať pojmy, ktoré môžu pôsobiť i na prvý pohľad neškodne. Ono nie je vôbec jednoduché sa ozvať ani pri otvorených prejavoch nenávisti či rasizmu. Nie je to tak dávno, čo mi na zastávke električky začala nadávať nejaká cudzia pani. Mne sa úplne rozbúšilo srdce, pretože som nevedela, čo mám robiť, ako reagovať. A bolo skutočne ťažké si sama pre seba, vedome povedať, že to je jej problém, a nie môj. Tým som len chcela ilustrovať, že rozumiem tomu, ako veľmi je to ťažké, ale je to niečo, čo je podľa mňa nutné reflektovať. Rovnako si myslím, že je načase vystúpiť z role, kedy prijímame vzorce podporujúce nerovnocenné nastavenie spoločnosti a sme nútení neustále dokazovať svoju hodnotu a právoplatné postavenie.

M.M.: Přesně jak říká Renata – *Roma* mají kolonizované myšlení. Že sice víš, co je rasismus, ale zároveň přejímáš rasistické vzorce a aplikuješ je. V Brně jsem byl šokovaný tím, jak při přijímaní Romů z Ukrajiny mluvili romští sociální pracovníci stejně jako lidé na magistrátu. Kolonizované přemýšlení přitom vidíme i v rodinách, ve kterých jsou lidé hrdí, že jsou Romové. Když obdivují malé dítě, tak řeknou: *„Dikh, parno sar rakloro. Dikh, šukar rakľori.“* (Podívej, bílý jako neromský chlapeček. Podívej, krásná neromská holčička, pozn. red.) Ale neřeknou: *„Joj ajsi šukar sar romňori,“* (Je krásná jako romská ženuška, pozn. red.), to jsem ještě v životě neslyšel. A vidíte, zní to i směšně! Protože najednou, když řekneme *romňori*, tak si vybavíme nějakou holčičku, která se chová jako stará žena, jako stará *romňi*.

J.O.: Častou strategií, jak čelit protiromským předsudkům ve veřejném prostoru je vyzdvihování úspěšných Romů, jejichž pozitivní příklad má nabourávat představy o všeobecné sociální marginalizaci a zdánlivě přirozené „zaostalosti“ Romů. Jak se k takové strategii stavíte?

V.H.: My žiadne takéto rómske hviezdy nehľadáme a nemyslím si, že to robí dobro. Ak to robíme na lokálnej úrovni, tak fajn. Tam presne viem, koho tým motivujem. Ale akonáhle v národnom médiu mám článok o tom, že „pozrite sa – Róm právnik, pozrite sa – Róm s dobrými výsledkami“, alebo „pozrite sa – Rómka vyštudovala medicínu“, tak to znie ako „pozrite sa – krásna výnimka“, čo podľa mňa len podčiarkuje ten status, aký nechceme mať. Toto skrátka nevnímam ako súčasť emancipácie.

R.B.: Myslím, že ukazovať úspešných Rómov sa stalo súčasťou našej hrdosti. Ukázať svetu, že máme rómskych právnikov, umelcov či iné úspešné osobnosti. Ale podľa mňa je to do istej miery trochu pokrivená hrdosť, pretože smeruje k väčšinovej spoločnosti, čo je zase spojené s naším vlastným sebavedomím a postavením. Keď budeme ukazovať a vystavovať rómskeho žiaka so samými jednotkami, s vyznamenaním, nie je to pre neho a i pre nás trochu ponižujúce? Alebo inak – stačí nám to? Myslím, že je dobré si uvedomiť, kde je ten štandard, ako sa my sami vnímame, pretože prvý právnik tu bol už na konci štyridsiatych rokov 20. storočia a my sa musíme posunúť ďalej. Cítiť sa ako rovnocenná súčasť spoločnosti, kde bude štandardom, že sú deti jednotkári, ale že sú aj trojkári. A za výnimku považovať to, čo sa vymyká vnímaniu v rámci celej spoločnosti a nie v rámci stereotypov voči Rómom. Myslím, že i zvolanie „Som hrdý na to, že som Róm/Rómka“, je tak trochu reakcia na to, čo nám bolo vštepované od okolia. Že sa musíme hanbiť za vlastný pôvod. My si tým zvolaním vlastne cielene dvíhame sebavedomie. Nízke práve kvôli tomu, aký stigmatizujúci obraz o nás je v spoločnosti vytvorený.

E.R.: Posledných päťdesiat rokov, sú všade samí „prví Rómovia“. Už tých prvých ľudí máme všetci dosť. Každý, kto toto zažil alebo prežíva, tak vie, ako je to obmedzujúce. Majoritná verejnosť si myslí, že to robia vlastne dobre, keď takto vytiahnu jednotlivca a dajú mu hlas, alebo nejakú cenu. Ale my toto už vážne nepotrebujeme. My potrebujeme skutočné činy a skutočné riešenia. A nie oslavy jednotlivcov. Inak to nemá zmysel.

A.S.H.: Přidala bych reflexi z pozice editorky publikace *Amendar*, ve které jsme ve své podstatě přesně toto udělali. Vytvořili jsme galerii romských osobností pod Muzeem romské kultury ve dvou různých vydáních. První vyšla v roce 2018 a ta druhá pak v roce 2021. Je v nich prezentovaných čtyři sta romských osobností žijících v České republice. V době, kdy jsme na tom pracovali, tento projekt dával smysl a jsem ráda, že to vzniklo. Portréty jsou navíc doplněné vždy dvěma hloubkovými rozhovory s romskými osobnostmi, které jejich životní trajektorii zasazují do bližšího kontextu. Jeden z rozhovorů je právě s Mižem (Michalem Mižigárem, pozn. red.). Ale souhlasím s tím, že to může potvrzovat narativ o výjimkách. Pro mě bylo o to smutnější vidět ty stovky dalších lidí v rešerších, které se do té finální publikace nevešli. Pak je to o tom, že rozhodujeme, koho vybrat, kdo je teda ta osobnost.

M.M.: Musím říct, že já jsem z toho nápadu byl ze začátku hodně nadšený. Ona ta knížka má i svoji funkci. Představte si děti ve vyloučené lokalitě, které neví vůbec nic. My jsme třeba přivedli z Anglie deset učitelek do Muzea romské kultury a ony z toho byly úplně paf. Když viděly tu knihu, no tak si ji všechny začaly kupovat a říkaly: „Jo, tohle musím ukázat těm svým dětem z Čech a ze Slovenska, které učím.“ V tomhle to má sílu. My jako Romové si zkrátka musíme některé věci vytvořit sami, jakkoliv se potom ten výsledek může zdát dětinský, a to i ve srovnání s jinými národy. Můžou se nám proto i vysmívat – „hele, první tenhle, první tamten“. Automaticky pak přijde srovnání s Vietnamci, jak se oni dokázali rychle etablovat a už pracují na všech možných pozicích. Tohle srovnání slýcháme hodně často. Myslím si tedy, že takovéto projekty mají svou funkci, bohužel to ale vypovídá i o tom, jak jsme na tom zřejmě špatně.

J.O.: Přijde mi, že pojmenováváte dvě roviny – jakou zprávu to vydává směrem do společnosti, ale na druhé straně, že to má nějakou funkci mezi samotnými Romy, otevírá to i možnost sdílení podobných zkušeností. To mě současně vede k osobnější rovině a otázce: Co pro vás jako veřejně činné – a podle těchto měřítek úspěšné Romy – znamená romství ve vaší práci, jaké jsou s ním spojena očekávání, jak se to promítá do přemýšlení o věcech, které děláte?

E.R.: To je práve to, my to potom musíme riešiť na tej individuálnej úrovni. Po takej mojej prvej väčšej medializácii, čo súvisela s cenou Oskara Čepana v 2018,

mi zhruba šesť mesiacov v kuse pípali neznámi ľudia cez messenger, väčšinou to boli *Roma,* ktorí pritom ani netušili, že čo je cena Oskara Čepana. Ale ako ma všade média zdieľali, presne s tým podtitulom „prvá Rómka" a neviem čo, tak ma oslavovali ako zázračné dieťa. Ako im v jednoduchosti vysvetliť, že ma to mrzí, ale že nie som v ničom zázračná? Že podmienky, v ktorých som vyrástla, boli celý život úplne niekde inde ako to majú oni? Nevyhneš sa tomu mediálnemu tlaku, ktorý ťa vlastne dá do takejto súvislosti, aby sa lepšie predávali noviny, alebo aby sa viacej klikalo. Kopec tých ľudí ani netušilo, kto som, ale stačilo, že som *Romňi* a všetci si ma predstavili ako z toho najchudobnejšieho možného kútu a zrazu sa jej niečo podarilo. Dlhodobo sa potýkam s tým, že celý môj úspech sa sploští iba na to, že som Rómka. A zabudne sa na tie, v mojom prípade umelecké výstupy, alebo to, ako spracovávam tie veci, v čom je moja tvorba úplne špecifická. Kunsthistorik by mal predsa rozoberať moju tvorbu na základe umeleckých výstupov, ale často preváži iba to, že vlastne „ona je Rómka, tak je to super, nie"? Ja napríklad odmietam výstavy, kde ma pozvú a vidím, že som iba etnický doplnok. Dostala som od jednej kurátorky aj správu v duchu „chceli by sme to mať také pestré". – Ju vôbec nezaujíma moja tvorba, ju zaujíma, že som Rómka. Je to veľmi náročné v tom, že každého najskôr musíš poučovať, vysvetliť, prečo je takéto ponímanie úplne zlé.

V.H.: Ja sa mediálnemu tlaku úspešne vyhýbam, ale keď ma pozývajú na diskusie a zistia, že mám právnické vzdelanie, tak ma Nerómovia nabádajú ku kľúčovému odkazu: „Ukážte, že sa to dá!" A tiež im musím povedať: „Pozrite sa, ja vôbec nie som zázračný, vychádzam z úplne iných podmienok ako si vy predstavujete, toto nie je americký príbeh." Toto je presne ten piesok, ktorý si treba pozametať. A ešte by som rád odpovedal na otázku, čo mi dalo do môjho profesijného života to, že mám rómske korene a že sa venujem tejto téme, je, že vďaka tomu dokážem aj u zástupcov iných menšinových skupín chápať situácie, s ktorými sa stretávajú. Mať vhľad z prvej ruky je pri práci právnika veľmi veľký bonus.

A.S.H.: Já to vnímám jako úkol mě a lidí, kteří už tu cestu máme nějak prošlapanou, nebo jsme nějakým způsobem vidět, že musíme ty dveře otevírat i těm dalším a tím i zvyšovat společenskou participaci Romů obecně. Mám k tomu ale ještě jednu svoji čerstvou zkušenost. Já jsem se moc těšila na knihu Martina Rychlíka *Dějiny lidí*, za kterou dostal i cenu Magnesia Litera a stojí za ní Akademie věd České republiky. Autor v ní zpracovává dějiny lidstva na základě kulturních univerzálií, v knize je zastoupených asi 300 etnik z celého světa. Když si ale nalistujete v rejstříku písmeno R jako Romové, nenajdete tam ani jedno jediné heslo. To je publikace, na kterou jsem se těšila jako obyčejný čtenář, ale vůbec jsem nepočítala s tím, že by se mohlo stát, že by tam Romové nebyli. Ale oni tam prostě nejsou! Z toho, co jsem přečetla, je tam zatím jedna ilustrace v kapitole o výchově dětí. Jde o obraz Hanse

Larwina, kde nahá Romka kojí dvojčata s popiskem „Cikánka se dvěma svými dětmi“. To je příznačné.

M.M.: Pro mě je to strašně moc široká otázka. Myslím si, že moje romství vyžaduje pořád mít solidaritu s ostatními lidmi. A podle mě je to trošku generační: svoji generaci – to znamená lidi, kteří se narodili ještě na začátku devadesátých let – vnímám jako poslední, která měla zprostředkovaný dřívější komunitní život v osadách na Slovensku. My jsme ještě zažili lidi, kteří sem do Česka ze Slovenska přicházeli. Když se ale zamyslím nad vlastními zkušenostmi, vybaví se mi studium na obchodní akademii, kde jsem se často dostával do situace, kdy se proti mně spojil učitel nebo učitelka s mými spolužáky, a já s tím neuměl pracovat. Jednou jsme třeba měli hodinu ekonomiky. Přijde učitelka k tabuli, řekne „sednout“, napíše velkými písmeny DANĚ, podtrhne to a její úvod do daní zní: „Teď si představte, studenti,“ a já sedím v první lavici, „že z mého učitelského platu žijí asi dva nebo tři cikáni na úřadu práce.“ Podobné zkušenosti mě vlastně nakonec dovedly až ke studiu romistiky. Studoval jsem potom historii na Středoevropské univerzitě, která se považuje za inkluzivní školu. Měli jsme kurzy jugoslávských dějin, židovského hnutí, dějiny vědy, dějiny rasy, politickou geologii, všechno možné a vesměs hodně zajímavá témata. Denně jsme četli nějakých sto padesát stránek. Ale o Romech byly za dva roky jenom dvě zmínky a obě ve formě dovětku – „*and the Gypsies*“. Z toho jsem byl v šoku. No a nakonec, člověk si chce někdy odpočinout a prostě dělá, co ho baví. Já třeba strašně rád čtu realismus. John Irving, *Pravidla moštárny* – super. Další kniha – *Svět podle Garpa*. Ze začátku vtipný, ale pak přijedou do Rakouska, kde potkají mladého snědého muže, který vykládá sny. A dítě se ptá babičky: „Babičko, to je nějaký divný mužík.“ A ona říká: „Je to cikán a dávej pozor, aby tě neokradl.“ Pak si otevřeš Alchymistu, hned na prvních třech stránkách se čtenář dozví, že „cikáni jsou hloupí“ a že věští budoucnost. Já už si dělám seznam autorů, které nikdy nebudu číst.

J.O.: Ve svých odpovědích poukazujete mj. na různorodost společenských pozic Romů, když se vymezujete vůči náhledu na Romy jako na homogenní skupinu obyvatel. Na druhé straně zaznívá důraz na solidaritu a jednotu. Máte v tomto světle pocit, že existuje něco, co lze formulovat jako společně romské, u čeho je možné uvažovat o společném základu?

V.H.: Vrátim sa k tomu, čo hovoril Mižu na začiatku. Spoločné je podľa mňa to, že sa stále chceme dostať z nejakej úrovne, na ktorej sa momentálne nachádza väčšina Rómov, a nemáme ešte čas sa rozdeľovať medzi „ľavičákov“ a „pravičákov“. Čiže toto je spoločné, toto ide naprieč aj prácou, ktorú robíme. Zatiaľ máme dôvod sedieť všetci spolu, pretože máme spoločný cieľ. A ak sa dostaneme do bodu, že ten cieľ, na ktorom sme sa zhodli – ja hovorím, socio-ekonomické zázemie a vzdelanie bude na akceptovateľnej úrovni – poďme sa otvorene porozprávať o rozdieloch.

E.R.: Podľa mňa je spoločná tá kolektívna skúsenosť života Rómov na periférii, ktorá je aj historicky ukotvená. Už keď Rómovia prišli do Európy, boli vnímaní majoritou ako konkurencia a ako takí boli vylučovaní zo spoločnosti. Vnímam to ako historické predpoklady vzniku osád a pritom o týchto historických koreňoch sa málo hovorí. Tieto mechanizmy vylučovania pritom takmer nie sú v európskej spoločnosti reflektované.

R.B.: Súhlasím s tím, že nás spojuje spoločná historická skúsenosť. Z môjho pohľadu sú tu ešte dve ďalšie veci. Jednak je to nejaká subjektívna identifikácia, že sa my sami označujeme za Rómov a cítime sa byť súčasťou nejakej nadnárodnej komunity. A potom je to jazyk. A tým nemyslím len rómčinu, ale vôbec spôsob, akým sa spolu bavíme.

M.M.: I já souhlasím se sdílenou historickou zkušeností. Já v téhle souvislosti vnímám dějiny Romů jako dějiny uprchlictví. K tomu bych chtěl ale říct, že my máme historickou zkušenost, ale nemáme společnou paměť. To je problém. Protože my jsme byli všichni jakoby mučení nebo trestaní nebo perzekvovaní v různých momentech. A holokaust je jedna z mála událostí, která nás spojila ve stejný čas, jakkoliv to také neplatí pro všechny. Myslím, že to je důvod, proč mezi sebou nemáme tak silnou solidaritu. A souhlasím i s důrazem na jazyk. Mám vyzkoušené, že i s Romy, kteří nemluví romsky a můžou být i jiného náboženství, máme nakonec stejný humor.

A.S.H.: Myslím, že zazněly všechny důležité věci. Jen bych dodala, že ten rozpor mezi vnímáním Romů jako homogenní skupiny, vůči čemuž se vymezujeme, ale zároveň voláme po jednotném hlasu, je starý jako téma emancipace samo, a že i to je součástí našich dějin.

M.M.: To, že nejsme homogenní, je úplně přirozené a ten vnější požadavek po homogenitě vlastně stojí na rasistických předpokladech.

J.O.: Zeptám se ještě jinak – co z romského kulturního dědictví považujete za důležité, aby se zachovalo, co byste rádi předali dalším generacím?

V.H.: Pre mňa je to humor. To je naozaj niečo, čoho som si veľakrát všimol, že je špecifické. Keď sa stretnem s inými Rómami na akejkoľvek úrovni, tak ten rómsky humor je iný ako ostatný humor. Myslím, že každý z nás zažil rozprávanie rómskeho vtipu v nerómskej spoločnosti a dopadlo to veľmi zle.

A.S.H.: Já bych byla hrozně ráda, kdybychom si zachovali spiritualitu. A tím nemyslím jen víru v *mule.* Spiritualitu vnímám jako něco, co ty lidi propojuje.

R.B.: Ja vždy, keď sa s niekým rozprávam o *romipen*, tak si spomeniem na článok Alici (Sigmund Heráková, pozn. red.) o tom, že „romství prochází žaludkem". Moje deti, ktoré chodia do gádžovskej školy, tak vedia úplne presne, čo je naša kuchyňa. Síce

nepovedia, že je to rómska kuchyňa, ale vedia, že to je tá naša. Sú tam zvyky a rôzne pravidlá, ktoré sa k jedlu a jeho príprave vzťahujú. Ani nie je nutné to celé nejako označovať, lebo ja aj deti vieme, čo to znamená. Špecifický vzťah k jedlu, jeho príprava a potom dôležitá pohostinnosť sú podľa mňa veľmi dôležité prvky rómstva, ktoré si chcem i ja sama udržať. Potom samozrejme humor, o ktorom hovoril Vlado. To je presne rovina, kde dokážeme nájsť spoločnú reč. Kde sa odráža spoločná zdieľaná skúsenosť, kultúrne aspekty, jazyk. Ešte k spoločnej reči a jazyku – veľmi by som si priala, aby rómčina nebola len na symbolickej úrovni. Pretože áno, sú tu projekty, snahy, úprimné snahy o to, aby sa rómsky jazyk udržal. Vychádza i rómska literatúra, teda literatúra v rómčine, ale čím ďalej tým viac sa rómčina stáva symbolickou.

M.M.: Jazyk, to je prostě jako když si nandáte brýle, tak vidíte. Jazyk nám odhaluje myšlení lidí, důležité věci v jejich životě a vnímání. Pokud zanikne jazyk, bude to obrovská škoda. Romština je navíc opravdu unikátní jazyk, a to neříkám jen kvůli tomu, že je to pro mě jazyk mateřský. A druhá věc je to, aby si Romové udrželi tu otevřenost jako kdysi. Doufám, že si to nikdo nebude vykládat nějak špatně. Dneska je ale taková doba, že když přijdete k Romům a zazvoníte, zeptají se: „Co chceš?“ To se nikdy nedělo. To je něco, co lidé přijali z většinové společnosti. Takový ten individualistický materialismus, nebo jak to nazvat. To si myslím, že je špatně.

E.R.: Ja by som sa najviac potešila tomu, keby kultúra Rómov mohla aj naďalej niesť prívlastok „nepriestrelná“. Keď si totiž uvedomíme, aké represie sa voči rómskej kultúre v minulosti diali a ako sa asimilačná politika naprieč Európou snažila o jej vymazanie, je naozaj zázrak, že dnes žijú Rómovia, pre ktorých je rómčina materinský jazyk. Baví ma sledovať a nachádzať otlačky tradičnej kultúry Rómov v tej majoritnej. Aj v tom je podľa mňa tá nepriestrelnosť našej kultúry, jej odolnosť. Nájdeš ju všade. To by som rada odovzdala ďalšej generácii. *Barikanes* („hrdosť“, doslova „hrdě“, pozn. red.) a *paťiv* („úcta, česť, respekt“, pozn. red.) namiesto tej kolektívnej *ladž* („stud“, pozn. red.), ktorá traumatizuje generácie a bráni im v zdravom a sebavedomom ponímaní samého seba ako Róma či Rómky, ale aj rómstva vo všeobecnosti.

| Pavel Kubaník[1], Jan Ort[2], Kornélie Peterková[3]

„O parňipen but kerel adádžive / Že jsi bílý, to dělá dnes hodně“ S Marcelem Klempárem o práci v zahraničí a o tom, co mu přinesla[4]

Medzev je městečko na východním Slovensku, pár desítek kilometrů západně od Košic. Žije zde přes 4 000 obyvatel a je známé mimo jiné jako jedno z míst s početnější tradiční komunitou místních Němců, kterým se zde říká Mantáci. Jeden z nich, Rudolf Schuster, byl svého času také prezidentem Slovenska. Zatímco německá komunita se v Medzevu těší jisté společenské prestiži (místní škola se jmenuje Grundschule, od r. 1993/1994 se zde vyučuje němčina coby místní menšinový jazyk, Mantáci také vždy měli podíl na vedení obce), početně silně zastoupení místní Romové (odhadem 1 200—1 500 osob) jsou z tohoto pohledu na společenském okraji.

Většina z nich bydlí v osadě za městem, kde nemohou plně využívat infrastrukturu obce; v restauraci nebo na místní plovárně čelí Romové dle vlastních slov dodnes běžně zákazům vstupu (případně tomu, že je neobslouží); ačkoli pravidelně kandidují, nedařilo se Romům v komunálních volbách až do posledních voleb uspět; Romové mají potíž domoci se bydlení v městské zástavbě. Proti tomu se ostatně vzbouřili již v roce 1989, kdy v rámci stávky upozornili na to, že místní majoritní zaměstnavatel Strojsmalt nepřiděloval romským zaměstnancům podnikové byty – petici proti požadavku tří bytů pro romské rodiny tehdy podepsalo 1 200 obyvatel Medzevu (Brabec 1990). Romští zaměstnanci byli postupně propuštění (a most přes řeku Bodvu, který do podniku směřoval přímo ze strany romské osady, byl poté zbourán).

Tento popis poměrně kontrastuje s líčením harmonického soužití různých menšin popsaným v publikaci Mnohonárodnostný Medzev *(Smetanka, Schmiedl 2012). V publikaci se ovšem respondenti ohlížejí spíše do dávnější minulosti a doufají, že přítomnost nenabere radikálně horší směr. Pikantní je, že samotná publikace věnovaná do velké míry místním Romům, byla vydána (Prešovskou univerzitou) jako dodatek k oficiální publikaci o historii obce (vydané obcí), do které se informace o místní romské komunitě v zásadě nedostaly.*

1 Pavel Kubaník působí jako odborný asistent na Semináři romistiky, ÚESEBS FF UK. E-mail: pavel.kubanik@ff.cuni.cz

2 Jan Ort působí jako výzkumný pracovník na Semináři romistiky, ÚESEBS FF UK. E-mail: jan.ort@ff.cuni.cz

3 Kornélie Peterková studuje na Semináři romistiky, ÚESEBS FF UK. E-mail: kornelkapet@gmail.com

4 Jak citovat: Kubaník, P., Ort, J., Peterková, K. 2023. „O parňipen but kerel adádžive / Že jsi bílý, to dělá dnes hodně“: S Marcelem Klempárem o práci v zahraničí a o tom, co mu přinesla. *Romano džaniben* 30 (1): 158–173.

I přesto Medzev nevypadá jako ta nejchudší slovenská romská osada. Mnohé rodiny zde mají rodinné domy, jsou zde také dva bytové domy (a vedle toho i chatrče, které obývají nejchudší z místních). Jak jsme se přesvědčili, nemálo tamějších Romů má středoškolské nebo vysokoškolské vzdělání (někteří z nich také pracují jako učitelé na okolních školách), podnikají, případně mají bohaté zkušenosti z práce v zahraničí. Jedním z nich je i Marcel Klempár (nar. 1977), se kterým jsme v Medzevu vedli rozhovor na jaře roku 2022 spolu s Janem Ortem.

Marcel Klempár vlastní v Medzevu hospodu na okraji města – vznikla z bufetu zaniklé továrny Strojsmalt. Již vlastnictví hospody je aktivní reakcí na výše zmíněné limity soužití – pokud Romy odmítají obsloužit v běžných restauracích, nezbývá než si otevřít podnik vlastní.

Pan Klempár se necelý půlrok po našem rozhovoru stal po dlouhé době prvním romským zastupitelem na medzevské radnici. V rozhovoru opisuje své cesty za prací mimo Medzev a zkušenosti, které mu tyto cesty přinesly. Nejen zážitky, na které si rád vzpomene, nejen nové zkušenosti, které mu postupně otevíraly další a další možnosti a připravily půdu pro lepší život dalších generací jeho rodiny – dlouholetá zahraniční zkušenost jej vybavila také ostřejším viděním toho, v jakých podmínkách žijí Romové v Medzevu a patrně na řadě dalších míst ve střední a východní Evropě.[5]

Pavel Kubaník

Literatura:

Brabec, J. 1990. Romské ghetto. *Respekt* 3, 28. 3. 1990. Dostupné z: https://www.respekt.cz/tydenik/1990/3/ [cit. 6. 11. 2023].

Gedeon, V., Bistika, V. (nedatováno). *Medzev. Premeny mesta od založenia po dnešok*. Medzev: Městský úřad.

Smetanka, M., Schmiedl, J. 2012. *Mnohonárodnostný Medzev. Spomienky na spolužitie Nemcov a Rómov.* Prešov: Prešovská univerzita.

5 Poznámka k redakci romského textu: romská verze rozhovoru zde slouží i jako ukázka místního dialektu, nesnažíme se tedy v redakci přiblížit standardizované romštině jako například u literárních textů. Nejvýraznější posun oproti originálu je sjednocení variant na úrovni téhož slovního základu, nejobvykleji u hláskového posunu z *-l-* na *-l-*, případně *-j-* (např. u slova *paľis* „potom" variují v originále tvary *palis* a *pajis*, zde sjednocujeme na *palis*). Delší úseky slovenštiny přepisujeme slovenským pravopisem a značíme kurzívou. Dále, pokud se číslovky v romském textu vyskytují samostatně, chápeme je jako adaptované přejímky, které zapisujeme dle romského pravopisu. Pokud se vyskytují v širším slovenskojazyčném kontextu (např. jsou vyskloňované, nebo je ve slovenštině i související předmět), vnímáme to jako situační přepnutí do slovenštiny a uvádíme tedy ve slovenském zápise a v kurzívě.

Phiravas adaj ande škola Mecendoste, pre stredna gejom Kašate te siklol sar ťesaris. Siklijom avri *v deväťdesiatom štvrtom piatom*. *V deväťdesiatom šiestom* gejom ko slugadža, avjom khere, gejom kade ando Strojsmalt Medzev, ande kadi bari fabrika te kerel buči. Kerďom trin berš. Palis rozpeja, palis valesavi pauzica has man. Keravas pal o gadže sar ťesaris, kadaj kheral keravas, Šepšate phirahas, Čéčate o strechi te kerel.

P.K.: Korkoro pre peste abo sanas ande varesavi firma?
Jekh raklo Šepšatar amen lija. Po *Úrad práce* has a akurat leske pejom tel o vast, ťesaris leske kampelas, ta sikra džanavas valeso – no ta sikra na, bo feder keravas sar jov, no ale chudňam pes andro baratšágos, tak phirahas gavorendar, kerahas, so avelas, altanki, streški, garaža. Ta avke phiravas duj trin berš, keravas calo linaj buči a jevende imá palis na has kajsi buči prekal amende. Cholisalijom, gejom ande automobilka.

P.K.: A odoj imar kerenas varesave Roma kadarig?
Boleslavate má he. Michalovca, Prešov, pal gizne gava kernas odoj o Roma. Roma Polaka. Has le but džane, pre ubitovňa kajse *stopäťdesiat ľudí*. Has le Roma, gadže, mišimen. Dvaťisic štiri gejam avri, o čhave, o Boris kerlas Vrchlabate a ijas amen jov upre: „Aven, kerav buči.“ Ta gejom. Asi bišupandž has mange, sar gejom avri. Ta gejam avri partia athari, asi biš džane. Čhave, so čhavore has le, phureder murša has, o bačikova mire has le odoj, o phral, o šougora. Duj trin berš keravas Boleslavate. Paš kada avjom khere u keravas kada kher. La romňaha duj džane kerahas. Kavke postupňe sikra. Palis dine man stavebno požička. *Ani mesiac*, bum, me ando Ňemciko.

P.K.: Sar tumen dochudľan ande Ňemciko?
Sar kerahas Boleslavate, ta odarig o rakle Prievidzatar gejle ande Ňemciko. Boleslavate has jekh raklo, so has les ajsi firma, mesokombinat, pro Slovačiko. Jepaše balen phiravkernas, sar rozrabka kernas. Odoj o šere kerahas, o kokala, o lička, e cipa, prosťe kajso kerahas le maseha. Oda raklo Prievidzatar pes dochudňa ando Ňemciko u vičinďa amenge, či na kamas buči ando Ňemciko. „Phari buči,“ phenel, „ale šukar love.“ No ta geja o bratrancos le šougoriha ešeno, mek šesť alebo seďem džane. No gele, tel o duj trin čhon vičinde, hoj či kamas te džal. Ale musaj samas te džal ode and´odi cikňi firmica te zasikavel pes, hoj sostar džal. No avka amen kidenas postupňe po deš, po biš, sar kampelas, pal koja slovačiko firma. Duj šel džane amen samas, gadže, Roma, Rumuna, pherdo. Kerehas deš čhon a avehas khere pro trin čhon. On vareso na mukenas calo berš te kerel. Buď tuke patrinlas valesave love le štatostar alebo so, džanes, mek n´achajuvahas ande avke. Po ešeno avri gejam, kajso baro foros, paš o Dortmund, kodarig pašes. Ta na has rosnes. Sice rovahas po vasta,

Do školy jsem chodil tady v Medzevu, na střední jsem šel do Košic na tesaře. Vyučil jsem se v devadesátém čtvrtém pátém. V devadesátém šestém jsem šel na vojnu, vrátil jsem se domů a pak šel pracovat do Strojsmaltu Medzev, do místní velké fabriky. Pracoval jsem tam tři roky. Fabrika se potom rozpadla a já jsem měl krátkou pauzu. Dělal jsem tesaře pro gádže, tady doma, jezdili jsme dělat střechy do Moldavy nad Bodvou, do Čečejovců.

P.K.: Dělal jste sám na sebe nebo v nějaké firmě?
Vzal nás pod sebe jeden gádžo z Moldavy. Byl na úřadu práce a akorát jsem mu přišel pod ruku, potřeboval tesaře. Už jsem něco málo uměl – no málo ne, dělal jsem lépe než on. Tak jsme se skamarádili, jezdili jsme po vesnicích, dělali jsme, co zrovna bylo, altánky, střechy, garáže. Takhle jsem jezdil dva tři roky. Celé léto jsem pracoval a v zimě už pro nás tahle práce nebyla. Štvalo mě to a odešel jsem do automobilky.

P.K.: A tam už pracovali nějací Romové odsud?
V Boleslavi už jo. Z Michalovců, z Prešova, dělali tam Romové odevšad. Polští Romové. Měl tam hodně lidí, na ubytovně bylo asi sto padesát lidí. Měli tam Romy, gádže, dohromady. V roce 2004 jsme s klukama odjeli, Boris tenkrát dělal ve Vrchlabí a vzal nás s sebou: „Pojďte, mám tady práci." Tak jsem šel. Bylo mi asi 25, když jsem vyjel. Jeli jsme odsud celá parta, bylo nás asi dvacet – kluci, co měli děti, starší chlapi, moji strýcové, bratr, švagři. V Boleslavi jsem dělal dva tři roky. Při tom jsem vždycky přijel domů a stavěl jsem tenhle dům. Stavěli jsme ho spolu s manželkou, postupně. Potom mi dali stavební půjčku. A ani měsíc a bum, byl jsem v Německu.

P.K.: Jak jste se dostal do Německa?
Když jsme dělali v Boleslavi, tak odtamtud odjeli gádžové z Prievidzi do Německa. V Boleslavi byl jeden kluk, který měl na Slovensku firmu, masokombinát. Vozili mu půlená prasata a oni to dál rozbourávali. Dělali jsme tam hlavy, kosti, líčka, kůži, prostě jsme pracovali s masem. Ten kluk z Prievidzi se dostal do Německa a pozval nás, jestli tam nechceme pracovat. „Je to těžká práce, ale za dobrý peníze," říkal. Nejdřív odjel bratranec se švagrem a ještě šest nebo sedm lidí. Do dvou tří měsíců pak zavolali, jestli nechceme přijet. Museli jsme se jet do jedné malé firmy zaučit, abychom věděli, o co půjde. Z té slovenské firmy nás brali postupně po deseti, po dvaceti, jak bylo potřeba. Bylo nás tam dvě stě, gádžové, Romové, Rumuni, spousta lidí. Dělali jsme deset měsíců a na tři měsíce jezdili domů. Z nějakého důvodu nás nenechali pracovat celý rok. Možná jsi měl nárok na nějaké peníze od státu, nebo co, já tomu ještě nerozuměl. Vyjeli jsme takhle poprvé, teď takové velké město, bylo to blízko Dortmundu. Nebylo to zlý. Ale ruce trpěly, stašně mě bolely, stahovali jsme sádlo z prasat, z toho ti padají nehty. Prsty černaly pod nehty,

džanes, dukhalas o vast fes, scirdahas o žiros pal o balo, o naja tele perkernas tuke, kajonas anglo naja o angušta, ta kaj e roj e vidlička chudehas andro vast? Vastenca chahas! Avke dukhalas, bo krče chudehas andro angušta.

Kavke has super, lačho gadžo has. Nech pes na chudňas andro automati, andro hazard. Palis the e firma avke peja, džanes. Has amen trival te chal plus o love tuke delas. Sar calo čhon avri kerehas plus sto peďesat chudehas bonus. Na cinehas ča olajos, vegeta, paprocis, kajso diliňipen cinkerehas ča. *Klobúk dole* – ubitovaňe jeva, sa, sa amen diňa fajnes.

J.O.: A e fameľija tumenge ačhiľa khere?
Korkore avri gejam čak. Amen darahas, na džanahas, so amen užarel. La famelija laha, aňi na džanahas, so hin pridavki, vaj daňove pe chudel, vaj so me džanav kajso? Ňič na džanahas. Avke kerdžam odoj duj berš. Odoj samas asi tranda džane. O bratranci, o phrala, o bačikova, sa het kerahas. Me po jakha love duj berš na dikhlom, sa la romňake pro vast, po učtos bičhavavas.

J.O.: A sar pes kodoj šunenas maškar o gadže? Sanas andro kontaktos le gadženca, so odoj bešenas?
Ta pe ubitovňa khetane sovahas pe jekh soba. Sa pes zmeňinel, sa sa sa sa. Imá sar sal ando cudzo svetos a sal korkoro pre tute, ta gadže barata, až prekvapimen sal, hoj jekhe taňiristar chas. Avri má sa pes meňinel, a možno dikhlahas bi man khere, phendžahas degeš, bo kodarig hine sa rasisti. Jekhvar avle odoj partija rasisti, ajse holokausti, avle pre buči Slovaka, ale ajsi partija, so kajso uznajinenas, džanes. No a dikhle sa Romen pašal peste, ta šoki chudenas. Že sar ada? Phenav leske: „*Počúvaj, tu nie si na Slovensku. Tu si v zahraničí.*“ Kajso peske ča khere mi kerel, na ade. O Turkos, kalo šefos, šunlas po Roma lav vareso phenen, murdarlas len. Avri len delas te čhivel andal o buča.

Me ačhilom khere dva ťisic devjet jevende, leto dva ťisic desať keravas mek kade buči palis le gadžeha, so keravas o strechi. A dva ťisic jedenact gejom ando Holandsko imá. Ola rakle, so kerahas ando Ňemciko, tiš pes chudle ando Holandsko, takže man vičinde, že či na kamav te kerel buči. Korkoro gejom. Keravas presčasi, cirdavas ori, has man *dvesto dvadsať, dvesto štyridsať hodín* a delas šukar love, ďesať euro man delas pre hoďina. Ta keravas odoj mek aver duj berš. Jov počinlas, mište, ale na has man ola vihodi, našťi keravas o roďine pridavki, ando Holandsko, džanes, imá chudňom godži, na sar ande Ňemciko dilines gejam, no má kamás odá, so mange patrinel, *využiť*. Ta na vidržinďom odoj but, no palis foros forostar phiravas pal o buča. Ačhijom ande ajsa firmate ando Roterdam. Odoj man chudňom ande černošiko firma. But gadže has les, Pojaka, Turki, Roma, Rumuna, Greci, no prosťe komunita. Igen bari fabrika.

to jsi pak ani nevzal do ruky lžíci a vidličku. Jedli jsme rukama! Bolelo to, dostávali jsme do prstů křeče.

Ale jinak to bylo super, ten gádžo byl fajn. Dokud se nedal na výherní automaty. Pak padla i ta firma. Jídlo jsme měli třikrát denně, plus ti dával peníze. K tomu, co sis vydělal za celý měsíc, jsi dostal 150 euro bonus. Nic sis nemusel kupovat, jen olej, vegetu, pepř, jen takovéhle drobnosti. Kloubouk dolů – ubytování zdarma, všechno nám poskytnul, do puntíku.

J.O.: A vaše rodina zůstala doma?
Vyjeli jsme sami. Báli jsme se, nevěděli jsme, co nás čeká. Vzít rodinu, když jsme ani nevěděli, jaké jsou přídavky, nebo jak udělat daňové přiznání, nebo co já vím? Nevěděli jsme nic. Tak jsme tam pracovali dva roky. Bylo nás tam asi třicet lidí. Bratranci, bráchové, strýcové, všichni jsme tam pracovali. Za dva roky jsem ty peníze neviděl, všechno manželce na ruku, posílal jsem to na účet.

J.O.: A jak jste se tam cítili mezi gádži? Byli jste v kontaktu s lidmi, co tam bydleli?
Na ubytovně jsme spali spolu v jedné místnosti. To se pak všechno promění, úplně všechno. Když už jsi v cizím světě a jsi sám za sebe, tak jsou gádžové kamarádi, jsi až překvapený, že s nimi naráz jíš z jednoho talíře. Venku se všechno promění, možná kdyby mě viděli doma, považovali by mě za degeše, protože to jsou všichni rasisti. Jednou přišla parta rasistů, takoví náckové, viděli všude kolem sebe Romy a byli z toho v šoku. Prý jako co to je. Říkám jednomu: *„Počúvaj, tu nie si na Slovensku. Tu si v zahraničí."* Ať si tohle dělá doma, ne tady. Šéf byl tmavý, Turek, ten kdyby slyšel, jak něco takového říkají o Romech, dal by jim co proto. Nechal by je vyhodit z práce.

V zimě 2009 už jsem zůstal doma. V létě 2010 jsem ještě znovu pracoval tady s tím klukem, co jsme spolu dělali střechy. A v roce 2011 už jsem odjel do Holandska. Dostali se tam kluci, se kterými jsem dělal v Německu, takže mě pozvali, jestli nehledám práci. Jel jsem tam sám. Dělal jsem přesčasy, nadělával jsem hodiny, měl jsem dvě stě dvacet, dvě stě čtyřicet hodin a vydělával hezké peníze, dávali mi deset euro na hodinu. Tak jsem tam pracoval ještě další dva roky. Oni platili dobře, ale neměl jsem ty výhody, nemohl jsem pobírat v Holandsku příspěvky na rodinu. Už jsem tomu víc rozuměl, ne jako když jsme odjeli do Německa a v ničem se nevyznali. Už jsem chtěl využít to, na co mám nárok. Dlouho jsem tam ale nevydržel. Jezdil jsem potom po pracích od města k městu. Zůstal jsem v Rotterdamu, kde jsem se chytil v jedné firmě, kterou měli černoši. Zaměstnávali hodně gádžů – Poláci, Turci, Romové, Rumuni, Řekové, no prostě taková komunita. Opravdu velká fabrika.

Korkoro gejom ando Roterdam. Ode has man šukar love, sako kurko petsto euro. Phenav: *Juu, výborne*. Došunde pes kheral, avla o šougoris pal ma, o bratrancos pal ma, o baratos. No phenav, *koniec*. Bo imar kaj but sam, ima oda nane mište. No imar mares tut, keres tut…

Ešeno korkoro furt džavas, kim valeko na avlas, achajos. Mindig džavas korkoro. *Všetko zle, to som musel prejsť ja*. Jekhvar bešavas ande ajsi soba, čhavale, phenav tumenge, tumen bi denašjanas. Jekh sobica has man. Sar dikhlom, hoj ká avjom, e phuv sa čik, normalňe blato, čik, o miši kavka pašal o šero mange phirnas, sar sovás. E fala sar o grcave, vaj so me džanav, so has oda, na džanav prosťe. No phenav: „Marcel, phand o jakha, paňi sa kerela," ande mande avke phenďom. Gejom tele ande Lidl, cinkerďom kola Savo, ola dezinfikačne, *dvadsať euro ma nezabije*. Žužarďom sa avri, o fali avri parňarďom, avri prátinďom. No avke peske avri prátinďom sa, no. No palis phenďom: No imá dost, korkoro na birinav te kerel. Te kerel kher, te odoj kher te počinel, te love te zarodel, te le čhaven aňi na dikhav, ňič. Má na birinav, má keci has, dva ťisíc štrnáct. Dva ťisíc jedenás gejom trin berš ando Holandsko korkoro, trin berš ando Ňemciko, šes roki, phenav dosť, korkoro má na kerav. Phenav la romňake: „Buď aves upre, alebo končinav the me. A dživaha khere pal o stavbi, so kerava a avaha spokojna." Ijom la upre ande buči dva tisíc čtrnác.

P.K.: Oda has imar tumen čhave?
He, ta na? O čhave has ode, o baro has imar dospelo, le Pepkoske has sedemnás, la čhajorake has štrnás, a kola cikňake na has buter sar peť roki. *Prvý rok* len mukjam khere paš e baba.

P.K.: Ta ča e romňi avľa.
He, ča la romňaha odoj somas. Kerďam peske lovore, ijom avri kher, no akor jon upe, le čhaven la čhajora thodžom ande škola odoj, o čhave phirnas ande buči, rozďelinďam peske o šichti, e romňi kerlas tosara, me po dilos, hoj te avel sako tosara la čhajora, ande škola phiravahas po bicigli. Phirďahas la ande škola. Na jikerďa oda but, mesiac, bum. Oka baratos la romňa le čhaven upre, mesiac bum, e romňi o čalados upre a tak ďalej sako čhon. Valeko avlas, džanes. Dikhenas, hoj del pes, the o čhavore ando školi šaj džan, buči na has phari, kernas the o džuvľija buči…

P.K.: Ole Roma bešenas ke tumende abo rakhle peske peskro bešiben kodoj?
Sar avnas o Roma khatal amende kheralur, rovno ke ma. *Desať ľudí*. Ká len thovaha te sovel? Chučijom ando bazaris, cindžom maj pandž madraca po peť eura a oda has mange ande šopa skladimen pre navšťeva furt. „No aven het, na sovna avri, na dara." Obivakos baro has man kajso, *päťkrát šesť*, čhiďom o madraca pre phuv, sar partizana. „Soven het. Adadžives sovna, tajsa mište ela," phenav.

Do Rotterdamu jsem jel sám, vydělával jsem slušné peníze, každý týden pět set euro. Říkám si: „Jú, no výborně". Doslechli se to doma, přijel za mnou švagr, přijel za mnou bratranec, kamarád. „To je konec," říkám si. Protože, když už nás je hodně, není to dobrý, už zápasíš, dohaduješ se…

Vždycky jsem šel nejdřív sám, dřív než přišel někdo další, rozumíš. Vždycky jsem chodil sám, vším zlým jsem si musel projít já. Jednou jsem bydlel v takovém pokoji, kluci, říkám vám, vy byste utekli. Měl jsem jednu malou místnost. Když jsem viděl, kam jsem přišel – podlaha samé bláto, myši mi běhaly kolem hlavy, když jsem spal. Stěny vypadaly jako pozvracené, co já vím, co to bylo. Tak jsem si řekl: „Marceli, zavři oči, voda všechno vyřeší." Došel jsem dolů do Lidlu, nakoupil jsem Savo a další dezinfekční prostředky, dvacet euro mě nezabije. Všechno jsem vyčistil, vybílil stěny, všechno jsem uklidil. Pak si říkám: „Tak už dost! Sám to tady nevydržím. Stavět doma dům, platit na něj, vydělávat peníze, když ani nevidím děti? Už to nevydržím." To už byl rok 2014. V roce 2011 jsem odjel, tři roky jsem byl v Holandsku sám, předtím tři roky v Německu, celkem šest let, říkám si dost, sám už tady pracovat nebudu. Povídám ženě: „Buď přijedeš sem, nebo končím i já, budeme si žít doma, já budu dělat po stavbách a ty budeš mít klid." Do práce jsem ji tam přivedl v roce 2014.

P.K.: To už jste měli děti?
Jasně. Nejstarší už byl dospělý, Pepkovi bylo sedmnáct, dceři čtrnáct a nejmladší nebylo víc než pět let. První rok jsme je nechali doma u babičky.

P.K.: Takže přijela jen žena.
Ano, byl jsem tam jen se ženou. Vydělali jsme si peníze, pronajal jsem si byt a potom přijely děti, přihlásil jsem je tady do školy. Kluci chodili do práce, rozdělili jsme si šichty, žena dělala ráno, já po obědě, abych vozil každé ráno dcerku na kole do školy. Netrvalo to dlouho, měsíc a bum, už tady byl kamarád se ženou a s dětmi. Za měsíc bum, přijela rodina mojí ženy a tak to šlo každý měsíc. Vždycky někdo přijel. Viděli, že se to dá zvládnout, děti že tady můžou chodit do školy, práce nebyla těžká, pracovaly i ženy…

P.K.: Ti Romové bydleli u Vás, nebo si tam našli vlastní bydlení?
Když přijeli Romové od nás, tak šli rovnou ke mně. Deset lidí. Kam je dáme spát? Skočil jsem do bazaru, koupil snad pět matrací, každou po pěti eurech a ty jsem měl v kůlně pro návštěvy pořád. „No pojďte, venku spát nebudete, nebojte se." Obývák jsem měl velký, pět krát šest metrů, hodil jsem matrace na zem – jako partyzáni. „Jen spěte, vyspíte se a zítra bude dobře," říkám.

No, aver džives džahas ande fabrika, keravas lenca o papira, testi, šegitinahas lenge, džahas, ande banka lenge kerahas o papira, lahas o kleji, chudenas ubitovňa. Bešenas odoj palis po kempi, štar džane, štar džane, štar džane, sako jekh chatka has po štar džane. Mange na vihovinlas odi chatka, igen táto has but, deskendar, na? Me ijom kher mange oproťi minďar, murimen kher, zahrada bari. Mek ča romňi o čhave. Pe bavinel avri, bicigli, kova. Kupalisko, trampolini… No a pal mande aver, sestreňica, o šougoris avjas, aver šougoris avja, koleske romňi, koleske romňi, koleske, no phenav tuke, aňi na džanľom, šovardeš džane imar odoj samas. Jepaš Mecendos.

J.O.: Sar pes tumen dovakerďan kodoj?
Vastenca pindrenca. Ta me džanavas ňemcika, sikra siklijom ande Ňemciko. Tak nane bars podobno čhib, ale dovakeres tut, na? The anglicki duj trin lavora. Ňemcika duj trin lavora, jon siklile poláčika duj trin lavora. No ale palis imá keravas buter buči le Holanďanenca, ta imá siklijom buter. E čhaj phirlas ande škola, taj má joj man phagerlas, la čhaha khere sikluvavas, taj má plus buter siklos. No má dikhahas pohadki peske, Harri Potter, makarso, má holandski dikhahas. Musaj samas te siklol. Te prisposobinel pes le štátoske kamjam.

J.O.: A la čhake, la cikňake, sar pes kodoj pačisaľolas? Phenďan pandž berš lake has…
…šov berš. Berš la mukjom mek khere, ta šove beršendar pes phirel, na, ando školi. Ta ešene duj trin dživesa čhajori rovelas, na? *To je normálne*. A palis imar ňič.

J.O.: A sar gejľa andre škola kodoj, ta imar džanelas vareso holanďika?
Ňič. Ale čhavoren hin lačho smislos. Ta te kavke les, *v živote* na šunďa kajsi čhib *a behom dvoch týždňov* vakerlas. O čhave pre bicigla phirnas tri kilometre, *kamaráde*, či šil či na šil, či jevende či brišind, pre bicigla. *Klobúk dole* čhavorenge, hoj birinde. Te amen musaj samas lenca te phirel. Palis čerinahas pes – soske phiraha savore, te dosťjekh džano len te jidžal, na? No ta ima palis rozčhivahas o smeni. Lahas peske o vikend avri, sombat, džahas peske po kupalisko, calo džives peske ačhahas odoj ži rači, grilinahas, chahas, no prosťe sar čhavorenca avri. Kulturi phirďam te dikhel, o pamjatki, o hradi – me merav vaš o hradi. Po moros samas, ando delfinium samas tel o moros. Zažitki hin le čhavoren, ta the amen, bo kaj dikhjamas kada?

P.K.: Kamenas kodoj te ačhol? Abo furt oda has kavka, hoj hin tumen kadaj Mecendoste kher a kadaj patrinen a kamen pale te avel?
Me ajse cieloha gejom, hoj mek me man dochudav, le čhaven a m´ačhen odoj o čhave, me rozhodňinen pes korkore. Ale la čha má na mukav [te avel pale pre Slovensko]. Má joj slovačika porjadňe na džanel, čak holandski, anglicki,

Další den jsme šli do fabriky, vyplnil jsem s nimi papíry, pomohl jsem jim s testy, šli jsme jim zařídit papíry do banky, vzali jsme klíče, oni dostali ubytovnu. Pak tam bydleli v kempech po čtyřech lidech v chatce. Mně ty chatky nevyhovovaly, bylo tam hrozné horko, bylo to z prken. Pronajal jsem si dům hned naproti, zděný, s velkou zahradou. Jen se ženou a dětmi. Hráli si venku, na kolech, na koupališti, na trampolínách… A pak za mnou přijížděli další, sestřenice, švagr přijel, další švagr, jeho žena, dalšího žena – říkám ti, než jsem se vzpamatoval, bylo tady už šedesát lidí. Půlka Medzevu.

P.K.: Jak jste se tam domluvili?
Rukama nohama. Já jsem uměl německy, v Německu jsem se trochu naučil. Není to úplně podobný jazyk, ale domluvíš se. Dvě tři slovíčka anglicky, dvě tři německy, oni uměli dvě tři polsky. Ale potom už jsem pracoval s Holanďanama, tak už jsem se naučil víc. Dcera chodila do školy, tak už mě lámala. S ní jsem se učil doma, to už se naučíš lépe. Dívali jsme se spolu na pohádky v holandštině, na Harryho Pottera a tak. Museli jsme se naučit. Chtěli jsme se přizpůsobit státu.

J.O.: A jak se tam líbilo nejmladší dceři? Říkal jste, že jí bylo pět…
…šest let. Rok strávila ještě doma, takže od šesti let se chodí do školy. Tak asi první dva tři dny probrečela, že jo, to je normální. A pak už nic.

J.O.: A když tam začala chodit do školy, tak už něco holandsky uměla?
Nic. Ale děti na to mají cit. Když si to tak vezmeš, v životě ten jazyk neslyšela a během dvou týdnů mluvila. Děti jezdily tři kilometry na kole, kamaráde, zima nezima, ať už sněžilo nebo pršelo, vždycky na kole. Klobouk dolů, že to zvládly. I my jsme s nimi museli jezdit. Potom jsme se střídali – proč bychom jezdili všichni, když je může odvézt jeden? Tak jsme si potom rozhodili směny. Na víkend jsme si vzali volno, v sobotu jsme si vyjeli na koupaliště, zůstali jsme tam celý den až do večera. Grilovali jsme, jedli, prostě jak s dětmi na výletě. Jezdili jsme za kulturou, na památky – já miluju hrady. Byli jsme u moře, v delfináriu. Děti mají zážitky, my také, protože kde bychom tohle jinak viděli?

P.K.: Chtěli jste tam zůstat? Nebo to bylo pořád tak, že máte tady v Medzevu dům, že sem patříte a chcete se sem vrátit?
Jel jsem s cílem se tam uchytit, dostat tam i děti, ty ať se pak rozhodnou samy, jestli tam chtějí zůstat. Dceru už ale nenechám [aby se vracela na Slovensko]. Ona už ani pořádně slovensky neumí, jenom holandsky, anglicky, romsky.

romanes. Latar te vareso phučav: „So hin kada?“ Joj mange na phenla slovačika, romanes mange pale phenela. Hin odoj e čhaj tiš mek, e phureder čhaj, hin paš late ode ando Holandsko. La ciknederake hin petnas, la phuredera čhake dvacaťštiri ela, o džamutro hin man odoj jekh.

Savore odoj samas. Me ijom odoj kher. No a odoj dživahas. Mange pes ačhija kada uraz, phiravas but pal o dochtora, no a má nane buči prekal ma. Ta avjom khere. *Ale čo sa týka*, so phenďal, hoj savo dživipen bi kamahas – odoj hin mište *prežiť do staroby*, khere te zabezpečinel peske o dživipen, odoj mange rodav lovore mek pes del, mek sal sasto, dživ. Chin po Mecendos, chin le Slovakenge, kale gestapakenge, ada me phenav. Na av šoha khere. Av pro phuripen, imá sar sa pal tute ela. Kludňe, dživ tuke mek ola *ďesať dvadsať roky doma* a pregeľal o svetos, prindžarďal sa, le čhaven diňal vzďelaňje, diňal len buči, diňal len savoro sa a o čhave tuke na musaj te predžal oda, so amen pregejam khere pro Slovačiko. Že kadej man na mukela ande bolta, kadej man na mukela ande kočma…

Bo mange pes ačhija ajse pripadi, že tele phuv gejomas ande ladž. Boleslavate keravas buči, o baratos has Slovakos tiš. Ta bešjam ando motoris, avijam khere pre dovoľenka. Phenel: „Marcel, čhivav tut khere, koteroro bešav.“ Phenav: „Tak džas, na.“ Phenel: „Bokhalo som, hin adaj reštauracija vaj na?“ Tak gejom ando Condor kodi. No, na obslužinďa amen! Ale achajos oda pocit, že kajsi ďalka aves, na džanjom leske te sikavel e pačiv, *to jedlo a to pivo mu objednať a ísť heť*! Šak na kamjom upre te chal reštauracija. *Však slušne sme boli oblečení, peniaze vo vrecku, všetko sme mali*, tak savo rozďil dikhjas angľoda, achajos? Oda man avke chojarel, kajso vecos. Ara – džava melales khandunes mates andre, he, tak, *otoč sa, choď von, to samozrejmá vec.* No ale slušnes manuš džal andre, *kávičku si dať, jedlo si dať, pivko a ideme* het. Phenav: „Av khere ke ma,“ na? Phenel: „Na, Marcel, bo oda but hin the pre ma,“ bo šoferinlas korkoro, „no džav het khere.“ Phenel: „Marcel, so me na džanav, so hin o Slovaka?“ Ajso lačho raklo has, džanes.

P.K.: Phenďan, hoj tumen choľisaľol koda, so pes kerel kadaj, save gadže hin a sar pes ľikeren kijo Roma. Pal tumaro del pes vareso kaleha te kerel? Na phenav, hoj mindžar…

Určiťe bi pes delas, te bi ujamas andre sa jednotne. Po volbi. Kajse volbi, kajse volbi. A te bi džahas sa khetane a he *zakrúžkujem týchto ľudí*, určiťe bi pes chudahas. *A predsa štyria ľudia*, te sal ande o poslancos, tak hin vareso. Ta šak dikhes kala droma, save hi, same chev. Brišind sar del, ži ando dvori le nipenge. Povodňe hin. Kadarig ando školi džan, sa čikaha anďodi škola. Adaj bi kampolas autobusicis te phirel, so le čhavoren ande škola phiravel. Már he štar úmrťia pes ačhijas, so tele demadža motoris čhavores.

Té když se na něco zeptám – „co to je?“, neřekne mi to slovensky, odpoví mi romsky. Je tam ještě i starší dcera, ta je v Holandsku s ní. Té mladší je patnáct, starší bude dvacet čtyři. Mám tam i jednoho zetě.

Byli jsme tam všichni. Pronajal jsem si tam domek a tam jsme žili. Měl jsem ale úraz, chodil jsem hodně po doktorech a už tam pro mě nebyla práce. Tak jsem odjel domů. Ale co se týče toho, co jsi říkal, jaký život bychom chtěli – tam by bylo dobré dožít do stáří, zabezpečit se tam na život doma. Vydělej si peníze, dokud se dá, dokud jsi zdravý, tak si tam žij. Vykašli se na Medzev, vykašli se na Slováky, na ty gestapáky, to říkám já. Vůbec domů nejezdi. Přijeď až na stáří, až když budeš mít všechno za sebou. Žij si v klidu ještě těch deset dvacet let doma s tím, že sis prošel svět, všechno jsi poznal, dal jsi vzdělání dětem, dal jsi jim práci. Děti si přece nemusí projít tím, čím jsme si prošli my na Slovensku. Že mě tady nepustí do obchodu, nepustí mě do hospody.

Protože mně se staly takové věci, že bych se ostudou zahrabal pod zem. Pracoval jsem v Boleslavi, kamarád tam byl také, Slovák. Sedli jsme do auta a přijeli jsme domů na dovolenou. Říká: „Marceli, hodím tě domů, bydlím kousek.“ Já říkám: „Tak jedeme, ne?“ A on: „Mám hlad, je tady restaurace?“ Tak jsme šli do restaurace Condor a neobsloužili nás tam! Chápeš, ten pocit, že jedeš takovou dálku a nemohl jsem se mu odvděčit, i kdyby jenom objednat jídlo a pivo a jít pryč! Vždyť jsem nechtěl vyjíst celou restauraci! Byli jsme slušně oblečení, peníze jsme měli, všechno jsme měli, tak jaký v tom viděli rozdíl? To mě tak štve, takovéhle věci. Půjdu tam špinavý, smradlavý, ožralý, tak jasně: „*Otoč sa, choď von.*“ To je samozřejmé. Ale když si člověk přijde slušně dát kávičku, dát si jídlo, pivko a zase by šel. Říkám: „Pojď ke mně domů.“ A on na to: „Ne, Marceli, to už je i na mě dlouhý“ – protože řídil sám –, „pojedu domů.“ Říká: „Marceli, ty si myslíš, že nevím, co jsou Slováci zač?“ Byl to takový fajn kluk.

P.K.: Řekl jste, že vás štve, co se tady děje, jací jsou gádžové, jak se chovají k Romům. Dá se s tím podle vás něco dělat? Neříkám, že hned…

Kdybychom byli jednotní, tak by se to určitě dalo. Skrze volby. Kdybychom šli všichni spolu a zakroužkovali bychom svoje lidi, určitě bychom se uchytili. Přece jen ve čtyřech lidech, když jsi poslanec, tak to už má nějakou váhu. Vždyť vidíš ty cesty, jaké tu jsou, samá díra. Když prší, tak teče lidem až na dvůr, jsou tam povodně. Když odtud jdete do školy, dojdete celí zablácení. Bylo by potřeba, aby tady byl autobus, co by vozil děti do školy. Měli jsme tady už čtyři úmrtí, kdy auto srazilo dítě.

P.K.: Tumen tumen dochudľan kavka upreder. Hin tumen šukar kher, hin tumen kočma, zadžiďiľan but veci, kerenas buči, tumare čhave pro školi. Aľe tiš avľan kadarig. Te dihken palal, ta so tumenge pomožinďa, hoj tumen tumen dochudľan pre kada than, kaj san akana?

Oda jeďiňe mange pomožinďa, hoj chudňam pes avri. Jeďiňe. Sar gejam Boleslavate, prindžarďam pes kale gadžeha, so kerlas ando Ňemciko *a tak ďalej a tak ďalej*, dochudes tut korkoro palis, he? Ale amen sam tiš kajse čaladostar. Že me the kaj na kerdžomas buči, me žobrakos na somas. Achajos? Bo hine *prvá vrstva, stredná vrstva, spodná vrstva*. Hine sikra ke peste, so e daj o dad kerlas buči leske, so me barijom avri ande khereste, ande vana, ande sprcha, ando chaben, achajos? No has ajsi vrstva, so barija avri maštalňate, so o dad leske pijelas, na kerlas. Angl´oda kernas sako buči, hej, no ale na [sako] džanlas te dživel, he, no kavke tuke kamav te phenel. Kajse komuniti sam. Oda hin sadzik, pal gizno svetos, he? Jekh čoreder, aver čororo hin degešis. Me tak te na kerdžomas buči, me na somas ande ajsa kategorijate.

P.K.: Has tumen feder štartos…

He. Kamahas mek feder dživipen [sar mri daj mro dad] te avel man. Kerlas mri daj mro dad buči, mri daj lelas požička, kerlas, *kúpelňu zariadila*, hoj te dživas feder, ande škola investinahas, hoj te džas dureder, achajos? Pre kada džalas o love, no a aver Roma – *jak príde, tak bude*. He čoreder čhave has barata manca, has andal čoreder vrstva, ale phirlas manca ande škola. Ande prva gejam khetane, bo e škola *si nevybere, ideš podľa ročníka*. Geja manca e zakladna, avja manca pre stredna. Aver barata les lenas sar *spolurovného*, he? Has žužes urdo, ande škola, kapesne chudelas, lovore has les, phirahas pal e kočma, ando moza phirahas peske, prosťe ande partija samas, he? Ande škola gejam khetane, me avri siklijom, jov na siklija avri. Me dokončinďom, jov na. Me gejom ko slugadža, jov na. Me kerdžom kher, jov ačhija kavke. Má sar les mukes sar rukones, imar denašel. Mek po lancos hino rukono, phenes leske beš, ta bešel. No a kavke džal, achajos? Ajso podobenstvo tuke phenav.

P.K.: Te tumen uľanas gadžo, uľahas bi oda dživipen abo oda drom tumaro lokeder? Abo oda jekh? Hoj sako mušinel peske te viskušinel…

Ta oda hin čačo, hoj sako musaj peskro te predžal, he? Ňič tut nane jeva. Ale te ujomas gadžo, ta sigeder man dochudjomas ode, ká som, možno the dureder.

P.K.: Mišlinen?

Mišlinav, bo o parňipen but kerel adádžive. Phirlas manca ande škola gadžo. Žobrakos raklo, melalo, khanduno. No ale hino gadžo. Les ile ande buči, man na ile. Me avri sikado, jov na. Ale hino gadžo. Achajijal e pointa?

P.K.: Vy jste celkem úspěšný. Máte krásný dům, máte hospodu, hodně jste zažil, dělal jste různé práce, vaše děti jsou na školách. Ale také jste se odpíchnul od života tady. Když se podíváte zpátky, co vám pomohlo, abyste se dostal tam, kde teď jste?
Pomohlo mi jedině to, že jsme se dostali ven. Jak jsme odjeli do Boleslavi, poznali jsme toho gádža, který dělal v Německu a tak dál a tak dál. Pak už se dostaneš sám. Ale my jsme i z takové rodiny. Já i kdybych zůstal bez práce, tak nejsem žebrák, rozumíš? Existuje vyšší vrstva, střední vrstva a spodní vrstva. Ti, jejichž rodiče pracovali, jsou na tom o něco líp. Já jsem vyrostl v domě, měli jsme vanu, sprchu, měli jsme co jíst, rozumíš? Z jiné vrstvy vyrostli jakoby ve stáji, jejich táta pil, nepracoval. Je pravda, že dříve pracovali všichni, ale neuměli žít, takhle bych to řekl. Takovéhle jsme společenství. Takhle je to ale všude, po celém světě. Jeden je chudší, další je degeš. Já i kdybych nepracoval, tak v takové kategorii nejsem.

P.K.: Měl jste lepší start…
Ano. Chtěli jsme mít ještě lepší život [než mí rodiče]. Moji rodiče pracovali, moje máma si vzala půjčku, udělala koupelnu, abychom žili líp, do školy jsme investovali, abychom došli dál, chápeš. Peníze šly na tohle. No a, jiní Romové – *„jak príde, tak bude"*. Kamarádili se se mnou i chudší kluci. Jeden, co byl z chudší vrstvy, se mnou chodil do školy. Do první třídy jsme šli spolu, protože školu si nevybereš, jdeš podle ročníku. Nastoupil se mnou na základku, šel se mnou na střední. Ostatní kamarádi ho brali jako sobě rovného. Do školy chodil čistě oblečený, dostával kapesné, trochu peněz měl, chodili jsme do hospody, do kina jsme chodívali, prostě jsme byli v jedné partě. Já se vyučil, on ne. Já dokončil, on ne. Já šel na vojnu, on ne. Já postavil dům, on zůstal tak. Je to jako se psem, jakmile ho pustíš ze řetězu, hned uteče. Když je pes ještě na řetězu, řekneš mu: „Seď!", tak sedí. Tak to je, rozumíš? To je takový příměr.

P.K.: Kdybyste byl gádžo, byl by váš život, nebo ta vaše cesta jednodušší? Anebo je to jedno a každý si to musí vyzkoušet po svém?
To je pravda, že každý si musí prožít svý, ne? Nic nemáš zadarmo. Ale kdybych byl gádžo, tak bych se rychleji dostal tam, kde jsem. A možná i dál.

P.K.: Myslíte?
Protože to, že jsi bílý, dělá dnes hodně. Chodil se mnou do školy jeden gádžo. Chudý kluk, špinavý, smrděl. Ale je to gádžo. Jeho vzali do práce, mě ne. Já byl vyučený, on nebyl. Rozumíš té pointě?

P.K.: Kada pes ačhiľas, abo oda sar te bi podobenstvo?

Vaš oda tuke kala pribehi phenav, bo ada hi sa čačo, so tuke phenav. Ada pes ačhija. Pioňjerska liga khelahas, dorast, le gadženca futbalos khelavas, peťboj keravas, forova phiravas, denaškeravas, chučkeravas, pinpongista somas, no prosťe sadik diplomi man le gadženca. Le gadženca som foťimen, andro khera lenca phiravas, sa. Tavahas gujaša, khetana džahas. Kerahas rozlučka le čhavenca, a me somas korkoro romano čhavo, so ande škola phiravas le gadženca. Korkoro phiravas. Oki me somas A, e baratkiňa B. Joj korkori, me korkoro. Joj e sestrička Prahate kanake, mek joj pe školate sa. No ale kodi pointa hin, hoj te has maškar amende gadžo u džahas ande bolta, me ačhavas avri, jov džalas ande. Achajos? Že me oda pregejom. Me musaj somas duvar te sikľol avke feder sar jov. *Aby som prišiel tam, kde je on.* Me musaj somas duvar te dočhivel le bareha sar jov, hoj te dochudav man ando cielos sar jov. Sa musaj sam duvar te kerel amen o Roma. Musaj sam peskri čhib te džanel plus gadžikaňi. Jon na. Achajos? Mek te mantajika, ade hin Mantaki but, Ňemci, na? Mek te oda e čhib hin prekal lende feder. Kade založinde *nemecká škola*. Založinde *nemecké združenie*. Soske nane romaňi? Avja Ungros, ena deš džane ande trjeda, imar *maďarská škola*. *Už sa bude vyučovať maďarsky. Rozumieš?*

Kala ternore avke na predžan, he, ale amen so samas ima kajse ročňika *do štyridsiatky, tridsaťpäť, do päťdesiat,* so pregejam imá – možno tumen na, bo tumen san parne –, ale kajse amen but pregeľam. A but pes musaj samas te ovladňinel, hoj mište oda te avel, *aby to nedopadlo nejak zle*. Ale džahas, *to je zajímavé,* džahas avri o svetos, arakhahas pes [le gadženca], imá na, imá sa mište, imá sa lačho.

P.K.: To se stalo nebo je to taky takový příměr?
Tyhle příběhy vyprávím, protože jsou všechny pravdivé. To se stalo. Hráli jsme pionýrskou ligu, dorost, s gádži jsme hráli fotbal, dělal jsem pětiboj, jezdil po závodech, běhal jsem, skákal, hrál jsem ping-pong, všemožně jsme jezdili, odevšad mám s gádži diplomy. Jsem s gádži vyfocený, chodil jsem s nimi domů, vařili jsme guláš. Dělali jsme s děckama rozlučku a já jsem tam byl jediný romský kluk, který chodil s gádži do třídy. Já a moje kamarádka. Ta teď dělá sestřičku v Praze. Ale ta pointa je, že když jsme šli do obchodu, já zůstal venku, gádžo šel dovnitř. Rozumíš? Tímhle jsem si prošel. Musel jsem se učit dvakrát líp než on, abych se dostal, tam, kde je on. Já musel dohodit kamenem dvojnásobnou vzdálenost než on, abych dosáhl stejného cíle. My Romové musíme všechno dělat dvojnásobně. Musíme umět svůj jazyk plus gádžovský. Oni ne. Rozumíš? Tady je k tomu ještě mantáčtina, protože tady je hodně Mantáků, místních Němců. Nakonec i tenhle jazyk je pro ně víc. Založili tu německé sdružení. Proč není romské? Přijde Maďar, je jich devět nebo deset ve třídě a už bude maďarská škola. Už se bude vyučovat v maďarštině. Rozumíš?

Ti mladí si tím tolik neprochází, ale my, co jsme ročníky do čtyřicítky, do padesátky, čím už jsme si prošli… Možná vy ne, protože vy jste bílí, ale to, co jsme si my prožili… A hodně jsme se museli ovládat, aby to dobře dopadlo, aby to nedopadlo nějak zle. Ale je zajímavé, že když jsme vyrazili do světa a potkali jsme se tam [s Neromy], tam už bylo všechno v pořádku, všechno už bylo dobrý.

Recenze | Anotace

Simon Constantine
Sinti and Roma in Germany (1871–1933)
/ Pavel Baloun

Olga Fečová
Den byl pro mě krátkej. Paměti hrdé Romky
/ Eva Zdařilová

Garry C. Steele
Čhávata z manéže.
S romským rodinným cirkusem Amerikou třicátých let
/ Lada Viková

Simon Constantine

Sinti and Roma in Germany (1871–1933)

New York: Routledge, 2020, 145 s., ISBN 978-1-351-18551-6

Zatímco v období devadesátých let začala historiografie takříkajíc objevovat téma romského holokaustu, resp. genocidy Romů a Sintů, od počátku 21. století se pozornost historiků a historiček zaměřuje rovněž na období, které událostem druhé světové války předcházelo. K době vzniku národních států a rozpadu monarchií uprostřed Evropy se i v rámci tématu romských dějin začalo přistupovat jako ke svébytné epoše. Konstatované platí především pro zpracování daného tématu v rámci dějin německých zemí. Jestliže však mnohé přelomové publikace z osmdesátých a devadesátých let vyšly výhradně v německém jazyce (především Lucassen 1996; Zimmermann 1996), tlak na vydávání anglicko-jazyčných publikací jakožto žádoucích mezinárodních vědeckých výstupů se během 21. století promítl i do tohoto badatelského pole.

Recenzovaná publikace v tomto směru představuje druhý významný počin za poslední desetiletí publikovaný v anglickém jazyce o tématu romských historií či pronásledování Romů a Sintů na území Německa v časech Německého císařství a Výmarské republiky. Oproti knize americké historičky Jennifer Illuzzi (2014) ovšem publikace britského historika sociálních dějin Simona Constantina, který působí na univerzitě v anglickém Wolverhamptonu, jednoznačně míří na mnohem širší publikum a má tak potenciál oslovovat čtenáře a čtenářky i mimo odbornou veřejnost. Kniha nese jednoduchý popisný název, v překladu *Sintové a Romové v Německu (1871–1933)*. Constantine obdobně obecně formuluje též svůj hlavní záměr. Chce se zabývat těmi obyvateli, kteří byli v období Německého císařství a Výmarské republiky v Německu označováni jako „cikáni", což byla nálepka, jež se vztahovala na širší skupinu obyvatel než jen etnické Romy a Sinty. Ačkoliv autor v poměrně úsporném úvodu nevěnuje prostor obšírnější diskuzi se současnou odbornou literaturou a přestože se přímo nehlásí k žádné z etablovaných perspektiv (jako např. anticikanismus, anebo romské dějiny/historie), z nichž lze

téma nahlížet, z celé knihy je jasně patrné, že o aktuálních trendech a debatách má přehled a namísto pouhého přihlášení se k jednomu z již existujících přístupů usiluje o jejich přemostění. Výslednému textu dominuje zájem o rekonstrukci pronásledování těch, kteří byli označováni jako „cikáni", v podobě kriminalizace a sociální i ekonomické marginalizace. Zároveň ale ve všech analytických kapitolách zřetelně vystupuje na povrch jak snaha o rekonstrukci aktérství Romů a Sintů (a zprostředkování jejich hlasů), tak i zájem o téma soužití či začlenění „cikánů" do tehdejší společnosti.

Volba delšího časového období, které v „tradičním" dějepisném pojetí zahrnuje tři časové celky (období Německého císařství, dobu první světové války a následně Výmarskou republiku), autorovi umožňuje reflektovat dodnes ústřední otázky výzkumu romských dějin týkající se kontinuit a diskontinuit sledovaných procesů kriminalizace a marginalizace. Poněvadž dosavadnímu výzkumu tématu dominuje zájem o Bavorsko, obrací Constantine svou pozornost zejména k archivním dokumentům pocházejícím z jiných částí tehdejšího Německa. Rešerše provedl v regionálních archivech někdejšího Pruska, v Bádensku i Sasku. Primární zdroj tudíž tvoří dokumenty pocházející z činnosti státních orgánů. Ten ovšem významně doplňuje o rozsáhlé sondy do dobového tisku, částečně i o dobové expertní publikace a v neposlední řadě o zdroje zachycující vzpomínky samotných Romů a Sintů.

Za velkou přednost knihy považuji členění do tematických kapitol. Namísto očekávaného a obvyklého primátu chronologie a s ním souvisejících politických dějin Constantinově publikaci vévodí šest promyšleně zvolených tematických okruhů: 1) proměny proticikánských opatření; 2) analýza policejního uvažování i policejní praxe této legislativy; 3) rekonstrukce dobové paniky z údajných únosů dětí ze strany „cikánů"; 4) vytváření speciálních policejních registrů pro tuto skupinu obyvatel; 5) význam speciální institucionální převýchovy „cikánů" v donucovacích pracovnách a polepšovnách; 6) dynamika utváření vztahů mezi Romy a Sinty a Neromy na lokální úrovni. S ohledem na zvolenou pramennou základnu přináší výsledný text jak chybějící syntetické shrnutí dosavadního poznání tématu, tak ale i zcela novou analýzu. A to vše navíc ve velice srozumitelném jazyce a ve velmi čtivé a čtenářsky přívětivé formě, která kombinuje obecnější výkladové pasáže s konkrétními příklady.

Pro tuzemské publikum nabízí Constantinova kniha řadu podnětných momentů, které bych rád vyzdvihnul. V první kapitole autor ukazuje, že proticikánská opatření v Německém císařství i v době Výmarské republiky měla podobu komplexu interních nařízení, čímž prohlubuje dosavadní poznatky (naposledy např. Illuzzi 2014). Za klíčové ve vztahu k tuzemské historiografii v této kapitole považuji skutečnost, že velký prostor věnuje rozboru souvislostí mezi dobovým německým živnostenským zákoníkem a kriminalizací „cikánů". Autor přitom velmi přesvědčivě dokládá, že postupné zpřísňování podmínek pro

provozování rozmanitých živností zásadním způsobem přispívalo k ekonomické a sociální marginalizaci Romů a Sintů.

Ve druhé kapitole odhaluje, že „cikáni" jako cílová skupina hráli i přes svůj relativně malý počet (na základě čísel historika Michaela Zimmermanna hovoří o zhruba dvaceti tisících Romů a Sintů) významnou úlohu v dobových policejních a četnických publikacích a příručkách. Zabývá se zde i otázkou recepce a osvojování těchto dobových normativních obrazů „cikánů" coby domnělé specifické skupiny zločinců. Konstatuje, že mezi příklady z oficiálních policejních příruček a samotnou podobou uplatňování proticikánských opatření jistě existovaly značné rozdíly, avšak zdůrazňuje, že četnost výskytu policejních obrazů „cikánů" i jejich relativní stabilita v dobových publikacích mají značnou výpovědní hodnotu o myšlenkovém zázemí policistů, četníků i úředníků, jejichž rozhodování nakonec byli Romové a Sintové vydáni všanc.

Třetí kapitola o existenci v podstatě pravidelných společenských obav z toho, že „cikáni" unesli a neoprávněně si tak osvojili neromské děti, je velmi zdařilou sondou do role dobového denního tisku, ba šířeji populární kultury, při reprodukci „cikánských" stereotypů. Constantine přitom věnuje pozornost nejen samotnému šíření obav tiskem, ale i jejich reálným dopadům na životy samotných Romů a Sintů – zesílení jejich perzekuce v podobě policejních kontrol, razií apod. Tato perspektiva ovšem zcela chybí v následující kapitole, v níž se autor zabývá vývojem myšlenek o speciální policejní registraci „cikánů" a jejich následným uplatňováním v praxi. Dokáže-li totiž pečlivě vykreslit pohled dobových policistů a úředníků, kdy mimo jiné zdůrazňuje nesmírnou byrokratickou zátěž, kterou registry pro běžnou policejní činnost přinášely, důsledky těchto mimořádných policejních opatření zde zůstávají jen načrtnuty v podobě nařízených povinností, např. nošení speciálních dokladů neustále při sobě.

Nesmírně podnětná pro tuzemskou historiografii je i kapitola pátá, ve které autor rozebírá jeden z důsledků rozmanitých proticikánských opatření: zkušenost Romů a Sintů s institucemi moderního národního státu, jež měly ve speciálním převýchovném režimu sloužit k jejich „nápravě". Donucovací pracovny byly podle Constantina v kontextu jím sledovaných částí Německého císařství a Výmarské republiky k perzekuci „cikánů" využívány jen v omezené míře. Podobně kvantitativně omezený význam nakonec měla i možnost odebírání dětí z rodin Romů a Sintů a jejich umístění v nově utvářených polepšovnách. Constantine v této kapitole rekonstruuje soudní případ z roku 1901, který vedl k tomu, že dané opatření o odebírání dětí nebylo příliš často vymáháno. I tak ovšem odkrývá, že několik desítek dětí bylo na přelomu 19. a 20. století podrobeno speciální převýchově v polepšovnách na základě toho, že jejich rodiče byli označeni za „cikány".

Patrně nejzajímavější část knihy podle mého soudu představuje kapitola věnující se otázce navazování kontaktů mezi Romy a Sinty a neromskými obyvateli

tehdejšího Německa. Ačkoliv zde nejvíce vystupuje na povrch autorovo poněkud schematické vnímání Romů a Sintů jako „kočovníků", nabízí rovněž důležité podněty pro další výzkum. Konkrétně poukazuje na existenci složitého předíva socio-ekonomických vztahů mezi romským a neromským obyvatelstvem, které stálo poněkud v kontrastu k policejním obrazům „cikánů" jako zločinců. V první řadě uvádí, že žebrání ve venkovském kontextu ještě v první polovině 20. století obsahovalo silný náboženský rozměr. Důležitou úlohu dále v životech Romů a Sintů měly hrát trhy a hospody, v jejichž rámci docházelo nejen k uzavírání obchodních transakcí, ale často k navazování složitějších a dlouhodobějších socioekonomických vazeb, např. v podobě dočasného pronájmu ubytování či pozemku k bydlení apod. V další části poslední kapitoly Constantine načrtává vztah školství k romským dětem. Ten byl do velké míry určován pruským nařízením, které školám zakazovalo přijímat do škol děti provozovatelů kočovných živností, zatímco dětem z prostředí větších skupin sezónních dělníků migrujících za prací naopak vycházelo vstříc. Autor se dále opírá o zkušenosti pamětníků, které velmi připomínají zjištění tuzemské historiografie, např. v podobě vyčlenění speciálních lavic pro „cikánské" děti apod. Za pozornost rovněž stojí poměrně dobře doložené tvrzení, že zatímco v případě dočasného i pravidelného sezónního usazení docházelo ke snazšímu navazování různých vazeb mezi Romy a Neromy, při snaze o vytváření trvalejšího osídlení vznikaly silně konfliktní situace, což nakonec vedlo k vyčleňování „cikánů" na okrajích měst i obcí. V tomto směru Constantine prezentuje tři příklady z velkých německých měst (Berlín, Hannover a Hamburk), na nichž demonstruje, že ačkoliv ne všichni obyvatelé měli identické názory jako autoři policejních příruček a mnozí s Romy a Sinty navazovali četné kontakty, existující legislativa umožňovala pouze zesilování policejního dohledu, kontroly a různých restrikcí, které vedly k segregaci „cikánů" v tehdejší společnosti.

Přes vykreslená pozitiva obsahuje recenzovaná kniha i některé problematické stránky. Kromě první kapitoly o vývoji proticikánských opatření považuji zachycení dynamiky jejich sociální praxe za nevydařené, ba nedostačující. Prakticky ve všech ostatních kapitolách dominuje prostor věnovaný periodě Německého císařství před první světovou válkou, z nichž autor činí na můj dojem až příliš letmé skoky do Výmarské republiky, ba nacistického Německa. V tomto směru musím konstatovat, že tvrzení prezentovaná v závěru práce o posunu chápání kategorie „cikánů" od sociální skupiny k rase – přestože odpovídají závěrům z již existující sekundární literatury – nejsou v knize dostatečně doložena. Druhá zásadnější výtka souvisí se zvoleným zaměřením textu, který balancuje na pomezí odborného a populárně naučného žánru. Jak jsem již uvedl, text je na jednu stranu nesmírně čtivý a srozumitelný, na straně druhé ovšem rezignace na obecnější teoretický rámec podle mého názoru autorovi zcela znemožňuje čtenářům vysvětlit jím odhalovaný zdánlivě paradoxní vztah mezi procesem demokratizace společnosti a současně postupným zesilováním proticikánské

legislativy i radikalizace představ úředníků, policistů a expertů o žádoucím „řešení cikánské otázky". Constantine se v tomto ohledu uchyluje k opakovaným konstatováním o faktickém selhávání demokratizace. Policejní vzdělávání a expertíza namísto prohlubování respektu k základním právním principům sloužila k propagaci diskriminačních opatření. Denní tisk namísto kritiky vytváření speciálních policejních registrů pravidelně zveřejňoval výsledná čísla z policejních statistik. V dochovaných pramenech podle něj dále zcela absentuje jakýkoliv diskurz vedoucí k toleranci a respektu k Romům a Sintům, což považuje jak za alarmující, tak i za příznačné. Takový přístup může čtenáře vést k hledání vysvětlení a potenciálně se tak nabízí otevření cesty ke stále rozšířené populární interpretaci Německého císařství a Výmarské republiky jako příkladu nedemokratické cesty k modernitě. Jinak řečeno, všechny konstatované chybějící prvky fungující liberální demokracie v jejím současném pojetí odhalují hluboce antidemokratický charakter německé společnosti na přelomu 19. a 20. století. Pro to, aby autor takovému domýšlení jeho konstatování zcela zabránil, by přitom stačilo poukázat na podobný vývoj postavení Romů a Sintů v jiných zemích střední, západní i východní Evropy bez ohledu na existující politický režim.

Knihu ovšem nelze než doporučit k přečtení a doufám, že se i přes poměrně vysokou pořizovací cenu ocitne v tuzemských knihovnách a bude používána i při vysokoškolské výuce.

Pavel Baloun[1]

Literatura

Illuzzi, J. 2014. *Gypsies in Germany and Italy, 1861–1914. Lives outside the law*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Lucassen, L. 1996. *Zigeuner. Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700–1945.* Köln: Böhlau.

Zimmermann, M. 1996. *Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage"*. Hamburg: Christians.

1 Pavel Baloun vyučuje na Katedře historických věd Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. Email: pavel.baloun@fhs.cuni.cz

Olga Fečová

Den byl pro mě krátkej. Paměti hrdé Romky

Praha: KHER, Paseka, 2022, 223 s., ISBN 978-80-7637-334-1 (Paseka), ISBN 978-80-87780-31-2 (KHER)

Memoárů romských žen je jako šafránu, o to netrpělivěji byly vzpomínky Olgy Fečové vyhlíženy, když se začalo proslýchat, že na nich pracuje a ráda by si jejich vydání nadělila k 80. narozeninám. V roce 2019 nabídla svůj rukopis nakladatelství KHER, které ho vypiplalo do výsledné podoby a v roce 2022 v koedici s nakladatelským domem Paseka vydalo. Želbohu se Olga Fečová svých 80. narozenin a vydání knihy již nedožila. Nicméně v souladu se svým celým životem i na jeho sklonku byla činorodá a zvládala nepředstavitelné – a tak například i na nemocničním lůžku s editorkami knihy autorizovala finální rukopis. Podařilo se jí zanechat dalším generacím příběh nejen svůj, ale i příběh několika generací Romů poválečného československého prostoru.

Olga Fečová byla ikona. Energická, charismatická a nesmírně akční žena, kterou nebylo možné na kulturních nebo společenských setkáních s romskou tematikou přehlédnout. Mám ji v paměti přesně jako na fotografii z přebalu knihy, vždy v dlouhých sukních, s šátkem kolem ramen, plnou barev a květinových vzorů. Nestála o to být středem pozornosti, se zájmem poslouchala v publiku, ale měla-li co říci, neostýchala se před plným sálem promluvit, nebo se na něco doptat. A když byla zvaná jako hostka a vyprávěla o svém životě, sedělo publikum jako přikované a ani nedutalo.

A vyprávět měla opravdu co. Narodila se roku 1942 na sklonku války v romské osadě na Slovensku nedaleko Humenného, v roce 1947 se s rodiči přestěhovala do Čech a vyrůstala v Praze padesátých let. Na svátky a rodinné sešlosti se rodina vracela na Slovensko. Nešťastná událost – zranění tatínka – způsobilo, že ve třinácti letech strávila na Slovensku u příbuzných v Kochanovcích celý rok. Byla už tou dobou dost velká na to, aby mohla vnímat a reflektovat rodovou pospolitost a soudržnost ve skromných poměrech. Osvojila si úctu k tradicím předků.

Po návratu do Prahy pracovala jako dělnice, pradlena či uklízečka. Založila rodinu s Josefem Fečem, legendárním hudebníkem a skladatelem, houslistou z Roma štar, a starala se o rodinné zázemí. Když jí vlastní děti a vnoučata odrostly, začala se věnovat dětem z ulice, motivovat je ke vzdělání a smysluplnému trávení času. S manželem založili v Neratovicích dětský divadelní a hudební soubor Čhavorikaňi luma. V šedesáti letech si udělala řidičák, v pětašedesáti složila maturitní zkoušku a začala pracovat jako asistentka pedagoga. Stála u zrodu rodinné čistě ženské kapely Romane romňija a působila i jako její manažerka. Na stará kolena se začala učit hrát na housle, malovat a v neposlední řadě i literárně tvořit.

To je jen stručný výčet ze života Olgy Fečové. Její paměti jsou velice bohaté a cenné mimo jiné i proto, že mají mnoho přesahů, nechávají čtenáře nahlížet do různých světů a jsou i svědectvím řady dějinných událostí a procesů. Poválečný příchod Romů do Čech, Praha padesátých let a život na Starém městě, kdy chodila s maminkou rozsvěcet plynové lampy na Karlově mostě nebo prát prádlo do Vltavy. Následovala šedesátá léta a na jedné straně státní asimilační politika a na straně druhé pozvolná liberalizace, která umožnila artikulovat jedny z prvních veřejných projevů romského etnoemancipačního hnutí. Autorka líčí příchod okupačních vojsk v osmašedesátém i zrod Svazu Cikánů-Romů o rok později. Popisuje osidlování nově vybudovaného Jižního města v sedmdesátých letech, kde rodina získala přidělený byt a prožila zde normalizační léta. Čtenář se dozví mnohé z prostředí pražských divadel, kam chodila uklízet, ze života tradiční hudebnické rodiny, kde se hraní a vztah k hudbě předává po generace. Nevynechává ani devadesátá léta, kdy Romové čelili brutálním fyzickým výpadům rasistických skinheads, kterým Romové posloužili jako hromosvod jejich vlastní frustrace, čemuž majoritní společnost jen nečinně přihlížela. Olga Fečová vyjadřuje pochopení pro odchod mnohých rodin do zahraničí a vysvětluje, proč se sama rozhodla v Čechách zůstat, přestože jsou zde Romové dodnes vystaveni situacím, které „… se do vás vpijí, už nemáte žádnou jistotu, že vás budou brát jako sobě rovného člověka“ (s. 124).

Kniha je přehledně členěná, úvod napsala Jana Horváthová, historička a ředitelka Muzea romské kultury. Následují samotné paměti Olgy Fečové, vyprávěné chronologicky a rozdělené do šesti oddílů a 79 kapitolek. Do kontextu historie Romů v Československu vsazuje memoáry romista Zbyněk Andrš ve svém velice informativním doslovu a knihu doplňuje ještě redakční poznámka, použitá literatura a prameny, slovníček a bohatá obrazová příloha z rodinného archivu Olgy Fečové. Kniha je řemeslně poctivě vyvedená a vkusně graficky řešená.

Z redakční poznámky „Tak, jak to bylo“ editorek a romistek Lenky Jandákové a Jany Habrovcové lze vyčíst, že výsledná kniha stojí na původním rukopisu autorky, který byl však doplněn z řady dalších zdrojů a především rozhovorů s Olgou Fečovou pořízených v rozmezí posledních čtyřiceti let. O to více je na místě kompliment redaktorkám, že text je celistvý, při čtení rytmicky plyne

jako voda a poutavě skládá kompaktní životní příběh. V kontextu uvedeného se jeví jako pochopitelné, že jsou memoáry členěny do takového množství kapitolek. A dá se i pochopit, že především v úvodních pasážích věnovaných rodinám obou rodičů se občas pavučina příbuzenských vztahů skládá poněkud pracněji.

Jsme již zvyklí, že je-li do světa vyslána kniha, která by mohla zaujmout i publikum mimo romistickou obec, mají vydavatelé (a o to více jsou-li romisty nebo romistkami) snahu ji co nejvíce „nadupat" o doprovodné informace, kontext, komentáře atd. V případě pamětí Olgy Fečové mě zřejmě poprvé napadlo, zda např. úvod, který je milou vzpomínkou na autorku a shrnuje, co následně Fečová vlastními slovy sama líčí, není trochu zbytný. Olga Fečová byla na svou dobu a s ohledem na své sociokulturní zázemí velice emancipovanou ženou. Možná šlo i její paměti vydat emancipovaněji a nechat první slovo právě jí?

Eva Zdařilová[1]

1 Autorka je romistka. E-mail: eva.zdarilova@centrum.cz

Garry G. Steele

Čhávata z manéže
S romským rodinným cirkusem Amerikou třicátých let

Praha: KHER, 2022, 429 s., překlad Karolína Ryvolová, ISBN 978-80-87780-34-3

Jedná se o roztomilou knížku v měkké růžové vazbě, sympaticky kapesní, ač poměrně „tlustý" špalík připomínající levné prvorepublikové tisky, přičemž tento dojem je umocněn ručně vlepovanými, většinou kolorovanými fotografiemi,[1] o nichž autor v první kapitole píše, že ty jediné jsou skutečné (s. 16). Kniha je sestavena z celkem dvaceti sedmi samostatných vyprávění z událostí krizového roku 1933 a jak z úvodu vyplývá, tyto příběhy jsou do jisté míry fiktivní, ovšem zároveň jsou jejich základem rodinná vyprávění, která autor od dětství slýchal a nosil v sobě jako poklad. Jen přiznává, že je pro sepsání knihy upravil tak, aby bylo psaní přehledné a srozumitelné. G. G. Steele se narodil za války v r. 1942 v Ohiu, a to během turné, a dále vyrůstal jako „cirkusácké dítě" v rodině, která před ostatními skrývala slovy autora „jedno obrovské, temné a strašlivé tajemství" (s. 11) – že jsou Romové. G. G. Steele tento přístup vysvětluje: „Tenkrát panovaly tak neochvějné předsudky vůči rase, národnosti, náboženství a sexuální orientaci, že kdyby se to rozkřiklo, přišli bychom o výdělek" (tamtéž). V celé knize je tato utajená identita připomínána jako někdejší tabu, které bylo třeba chránit, zároveň však z celé knihy čiší velká hrdost na vlastní romský původ. K ní se autor hlásí a připomíná ji i prostřednictvím romských slov a průpovědí – většinou v přímé řeči jednotlivých postav, čímž je jednak vytvářen specifický rys jeho literární řeči, a současně je čtenářům stále připomínán fakt, že svým psaním nás autor nechce jen pobavit, že nechce jen zachovat vzpomínky, ale přeje si též zviditelnit bohatství romské (z lingvistického pohledu přesněji romaničelské) kultury, do níž

1 Na tomto složitém úkolu spolupracovalo nakladatelství KHER s dílnou, kterou provozuje prachatická KP Inva, s. r. o., zaměstnávající osoby s hendikepem (viz https://kher.cz/katalog/knihy/detail/25:chavata-z-maneze-s-romskym-rodinnym-cirkusem-ameri/ [cit. 8. 8. 2023]).

nám umožňuje nahlédnout. Autor s láskou vzpomíná na všechny své předky a příbuzné, vyzdvihuje jejich schopnost se přizpůsobit době i technologickému pokroku, řešit i ty nejsvízelnější situace, vyjednávat a domluvit se, dělat si legraci i ze sebe a umění uznat zásluhy ostatních, a především pak pomoci těm, kteří pomoc potřebují, utlačovaným, jimž se nedostalo uznání. Současně s obdivem líčí moudrost babičky, která – v rámci poskytování věšteckých služeb – uměla lidem promlouvat do duše a svou empatií, zkušenostmi i schopností diplomaticky vyjednávat dokázala mnohým lidem pomoci dosáhnout potřebné změny v jejich životech.

Jednotlivé kapitoly tak připomínají historky ze života vyprávěné obvykle starší generací dětem i mladým, v nichž se jim – prostřednictvím nezapomenutelných příhod, jakých bývá v každé pospolitosti (a u cirkusu zvláště) nepřeberně – předává jak hrdost na vlastní rodinu, která se dokázala proslavit a zvládnout mimořádné výzvy, ale i vzorce chvályhodného jednání, smysl pro humor i morální zásady. Ať už jsou hlavními hrdiny zvířata – sloni, psi, pštros či koně –, anebo lidé najatí jako tenťáci, elektrikáři či artisté, kuchaři, klauni apod., kteří mají své staré jizvy na duši i svá tajemství (a cirkus pro ně představuje potřebné útočiště, úkryt a současně i možnost začít s novým životem, třeba i se změněnou identitou), vždy jde o silné příběhy, které přibližují dobu, obsahují moudrost a poskytují zkušenost. Některé vyprávění je humornější, jiné napínavější a další především dojemné. Někdy se autor dokonce (a jakoby nevědomky) opakuje – jak by se i skutečný vypravěč vzpomínající na svoji rodinu a profesi mohl přirozeně opakovat – když zmiňuje např. „tetu Jenny", učitelku všech cirkusáckých dětí, a celkem stejně ji vykresluje hned ve dvou kapitolkách (s. 20–21 a s. 127) a opakovaně se v textu vyskytují i popisy technik pro šikovné, bezpečné a elegantní padání z koně, které si jezdec u cirkusu musel osvojit (s. 240 a s. 338). I tato zdánlivě neuvědomělá opakování však působí jako autentický záznam vyprávění dědečka, který připomíná to důležité a raději se opakuje, aby si nejdůležitější poselství posluchači (potažmo čtenáři) zapsali dobře za uši.

Majiteli a původními zakladateli podniku byli členové rozšířené rodiny Brewerových. Manželé a zakladatelé cirkusu, dědeček G.R., resp. Dží Ár (jak se překladatelka rozhodla jméno této postavy převést) a Camie Brewerovi již předali vedení podniku svým dvěma synům; ti spolu se svými rodiči, ale i manželkami a celkem sedmi dětmi tvořili jádro celé kočovné společnosti. Ovšem tito Brewerovi do svého podniku postupně přizvali i další rodiny, manželské dvojice či jednotlivce, takže se každým rokem pro období od května do října jejich cirkusácká pospolitost rozrostla až na sedmdesát osob. Druhou největší skupinou této pospolitosti byla rodina Rudého jestřába Sugarstona z kmene původních obyvatel Ameriky – Osedžů. Další početnou skupinu tvořili artisté Suarezovi z Mexika či rodina Marveliových – v obou případech šlo o přistěhovalce. Společně museli vytvořit přesně fungující mechanismus a sdílet úspěchy i potíže na jednotlivých štacích i během přejezdů

s náklaďáky i kamióny. Dohadovat jednotlivé štace, tedy dopředu zajišťovat spolupráci měst, spoluorganizátorů, zajišťovat publicitu, převážet manéž, tři slony, desítky koní i psů, zodpovědně se o ně starat a tu a tam se ujmout bezprizorního zvířete jako vyhladovělé kobylky nebo opelichaného pštrosa strádajícího u benzinové pumpy, čelit ztrátě většiny výdělku v důsledku bankovní loupeže (v bance, kam krátce před tím uložila rodina veškerý dosavadní výdělek, aby hotovost nevozila ze štace na štaci) atd., to vše bylo manažersky náročné a oba bratři Brewerovi i jejich manželky měli plné ruce práce s tím, jak fyzicky vše zajistit a zorganizovat, tak i s diplomatickým vyjednáváním, pokud se vyskytly problémy. Potřeba řešit rychle a efektivně nové výzvy a vzniklé problémy byla pro cirkusové děti – *čhávata* – velkou školou života. Snad i proto, jak píše G. G. Steele, ve škole vynikaly: cirkus jim poskytl přirozené prostředí pro získání velkého množství zkušeností, naučily se vystupovat před publikem a získaly takovou fyzickou i psychickou odolnost, že se s nimi děti žijící stále na jednom místě mohly jen stěží srovnávat.

Jako červená nit se celou knížkou vine váhání teprve sedmnáctiletého Gillyho, nejstaršího vnuka zakladatelů rodinného cirkusu, který jako vůbec první z rodiny začal chodit do školy a nyní, na prahu dospělosti, se mu začínají otevírat nové možnosti. Jeho hlavní dilema spočívá v otázce, zda má po skončení střední školy pokračovat ve studiu na vysoké škole, jak mu radí jeho středoškolští učitelé, nebo se má naplno věnovat rodinnému podniku a přemýšlet o vlastních číslech, které by jejich cirkusu mohly pomoci ještě více se proslavit. Tu a tam se rozvine rozhovor s jeho rodiči či prarodiči, v nichž starší generace vzpomíná na své začátky a vyjadřuje Gillymu podporu pro obě možnosti, ať se rozhodne studovat či zůstat. Gilly je tak moudře veden k zodpovědnosti činit svá rozhodnutí sám za sebe. Rodiče i prarodiče ví, že svět se rychle vyvíjí a tento vývoj nelze zastavit, brzdit, ale lze ho využít ve svůj prospěch, přizpůsobit se mu a navzájem se podporovat. Jsou si vědomi, že soudržnost rodiny a vzájemná podpora jednotlivých členů jsou hlavním bohatstvím, kterým rodina disponuje. Na otázku Gillyho rodiče i prarodiče odpovídají, že podporu rodiny neztratí, ani když se rozhodne odejít do neromského světa a stát se (v r. 1934) prvním vysokoškolákem z rodiny. Na svého nejstaršího vnuka jsou velmi hrdí a ve skrytu si přejí, aby ve studiu pokračoval, ovšem nechtějí ho k ničemu tlačit, rozhodnutí musí uzrát v něm samotném. Sledujeme vnitřní Gillyho boj, obavy, zda se z něj nestane *gádžo*, zda nepřestane být tím, kým je.

Z autorových slov se dozvídáme, že jeho maminka (nar. někdy před rokem 1905 – viz s. 16) vyrostla na cestách – jako vnučka zakladatelů cirkusu. Do států přicestovali její prarodiče z Anglie v r. 1863 (s. 12). Zda je sedmnáctiletý Gilly skutečnou postavou, není zřejmé – popisky u fotografií jej nezmiňují. Mohl by být např. nejstarším bratrancem autora, snad i jeho strýcem. Především je ale literární postavou a je možné v něm vidět i alter ego autora, ovšem zasazené do dřívější

doby. Zda Gilly studium vysoké školy dokončil, se z knihy nedozvíme. Do češtiny byl ale přeložen jen první díl autorovy (zatím) trilogie, a jeho další osudy se patrně odvíjejí v pokračováních.

Autor se dříve beletristické tvorbě nevěnoval a po dětství stráveném u cirkusu se nevěnoval ani cirkusové profesi – po studiu vysoké školy pracoval v mírových misích v Nigérii, též jako profesor literatury (v rámci této profese publikoval mnoho odborných statí a učebnic – mimo jiné o tom, jak psát), ovšem kromě toho pracoval též pro společnost distribuující léky do chudých a vyloučených lokalit ve vesnicích i městech v Africe, Asii i Jižní Americe.[2] Z dynamiky psaní je patrné, že je výborným vypravěčem, umí pracovat s napětím, dovede zaujmout v první větě, jeho popisy nejsou fádní a únavné, ale naopak bohaté a barvité. Vlastní beletristické tvorbě se věnuje až v posledních letech, jako by měl potřebu zachytit své krásné, poetické dětství plné dobrodružství, které ho tolik ovlivnilo pro celý jeho život a vybavilo ho tolika důležitými „schopnostmi jako flexibilita, řešení problémů a interkulturní porozumění" (s. 8).

Ačkoliv může být čtení knížky milou událostí, je třeba říci, že zážitek z četby komplikuje především velmi drobné písmo a stránky velikosti malého notýsku. Ač je knížka na první pohled přitažlivá, mnozí čtenáři si možná raději počkají na případnou audioknihu (neb takové zpracování by si jistě knížka zasloužila).

Další možnou komplikací může být i uzpůsobení autorovy pararomštiny, kterou je literární jazyk okořeněn. Namísto původních autorových slov z romaničelského dialektu se Karolína Ryvolová rozhodla uměle vytvořit speciální etnolekt na bázi slovenské romštiny. Je škoda, že se z knížky nedozvíme, proč nemohla využít původních slov autora, které se sám rozhodl se čtenáři sdílet. Zároveň je však řešení překladatelky možné chápat i jako jistou možnost převodu do českého prostředí a také snahu o popularizaci romského jazyka, který v ČR již po generace přežívá v prostředí češtiny a jemuž se zároveň nedostává tolik prostoru, kolik by bylo třeba pro jeho další přežití. Zde je však třeba přiznat, že se dopouští drobných chybek a nedůsledností, které mohou zasvěcené iritovat. O řeči Romaničelů sama v doslovu píše, že využívá pouze původních romských slov, původní gramatika již vymizela a koncovky se proto užívají anglické. Zároveň dodává, že v tvorbě umělé pararomštiny respektovala původní rody – mužský a ženský, vysvětluje, že romština střední rod nemá, a dále že se drží pravidla, dle kterého slova ohýbá pomocí českých koncovek (viz Slovníček a doslov překladatelky na s. 421–427). Ve skutečnosti však sama tato pravidla občas nedodržuje. Přihodilo se např., že slovo ženského rodu *e bacht* (štěstí) stojí ve větě ve středním rodě („Měl jsem velké *bacht*, štěstí na bohatý život" – s. 13), nebo maskulinum *o gad* (košile) se objeví v ženském rodě („Ty jseš pro mě daleko

2 O autorovi více viz https://kher.cz/katalog/autori/detail/53:steele-gary-g/ [cit. 8. 8. 2023] a v předmluvě i v první kapitole knihy (s. 7–14).

důležitější než nějaká *šukar gad*." – s. 248). Další nedůsledností jsou slovesa stojící ve větě s romskou koncovkou, jako např. „Strejda s tetou tu *rakľi* viděli a *phende* nám, že jim přijde *láčhi*, jako hodná holka […]" (s. 280 – zdůraznění LV – slovo *phende* by podle popsaných charakteristik mělo mít spíše tvar typu *phenovali*), či jinde spojení „dokud *nemerna*, neumřou" (s. 344). Naopak na mnoha místech lze autorku překladu pochválit za čisté řešení problému s vytvořením etnolektních slov i spojení, např. „Měla jsem *bári dar*, velkej strach, že možná spadnu a potluču se. […] Dojel jsi nás a postaral ses o něj, málem jsi ho *zamurdárdil*, zabil" (s. 403 – zdůraznění LV). Mimochodem, jak je z ukázek patrné, autor se snažil většinu romských slov uvést i s překladem, aby byl text srozumitelný všem čtenářům. A až na nezodpovězenou otázku, proč se rozhodla převádět původní romaničelskou pararomštinu do uměle vytvořené řeči postavené na severocentrálním dialektu romštiny, lze způsob překladatelky jen pochválit. Slova a slovní spojení, která jsou většinou v takové podobě, jako by použitý jazyk skutečně vznikal v prostředí slovenských Romů a mohou tak působit autenticky a jako pozvánka do rodinného kruhu, navozují otevřenou atmosféru a potřebu obohatit globalizovaný svět skrytým bohatstvím romské řeči, dědictvím, kterému hrozí zánik.

I celkově je třeba K. Ryvolové vzdát hold – nejen že se potýkala s romaničelskou pararomštinou, kterou se musela rozhodnout vhodně nahradit pro české čtenáře, krom toho bylo nutné být velmi kreativní a vytvářet i nová slova, která se ve slovnících jistě nenajdou – např. názvosloví z prostředí cirkusů či žargon používaný „koňáky". Příkladem je pojem „smolouši" (s. 296), což jsou dle Ryvolové koně, na nichž akrobaté jezdili bez sedla a aby nespadli, vtírali jim před představením do srsti smůlu – borovou pryskyřici (kterou po vystoupení zase pečlivě odstranili) – hádám, že pojem musela autorka vytvořit, ovšem během čtení mne nezvyklé slovo vůbec nevyrušilo, naopak, fungovalo zcela přirozeně.

Jistě lze na závěr této recenze poděkovat nakladatelství Kher za velmi dobré rozhodnutí knihu do češtiny nechat přeložit, publikovat. Zároveň je třeba vyzdvihnout velkou zkušenost, bohatou slovní zásobu, jazykový cit a kreativitu, a to jak původního autora, tak i překladatelky. Přeložená první část je věnována krizovému roku 1933. V angličtině však vyšly ještě další dvě knihy, které se věnují rokům 1934 a 1935. Osobně budu doufat, že se nakladatelství Kher rozhodne ve vydávání těchto knih pokračovat a místním čtenářům zprostředkuje možnost ponořit se opět do barvitého líčení autora o putování rodinného cirkusu po Státech v době, kdy mnozí lidé zažívali krachování podniků, v nichž pracovali, popř. živnosti, kterou vlastnili, hladověli, rozprodávali svůj majetek a vydávali se na cesty jako *hoboes*, ale někteří současně využívali vlastní kreativity a hledali způsoby, jak v těžkých dobách nepadnout a přežít. Podobného čtení, které působí jako osvěžující živá voda či čerstvý vítr, není nikdy dost.

Lada Viková[3]

3 Autorka působí jako vysokoškolská pedagožka na KSKA FF UPCE. E-mail: lada.vikova@upce.cz

Romano džaniben – 30. ročník – 1/2023
Časopis romistických studií

Tento časopis vychází díky finanční podpoře Ministerstva kultury České republiky.
Dále byl financován hlavním městem Praha z Programu v oblasti podpory
aktivit národnostních menšin na území hl. m. Prahy pro rok 2023.
Finančně podpořen byl také Filozofickou fakultou Univerzity Karlovy v rámci projektu CRP
2023 Podpora strategicky významných programů na Filozofických fakultách UK, MU, UP.

Vydává Romano džaniben, z. s.
Biskupcova 85, 130 00 Praha 3
e-mail: dzaniben@email.cz, www.dzaniben.cz
bankovní spojení: 161582339/0300
Šéfredaktoři: Pavel Kubaník, Helena Sadílková
Redaktoři: Renata Berkyová, Helena Kaftanová, Jan Ort,
Lada Viková, Eva Zdařilová

Redakční rada:
Mgr. Michael Beníšek, Ph.D.; Mgr. Viktor Elšík, Ph.D.;
Martin Fotta, PhD; PhDr. Jana Horváthová; Mgr. Pavel Kubaník, Ph.D.;
Mgr. Alexander Mušinka, PhD.; Mgr. Tatiana Podolinská, Ph.D.;
doc. Jurina Rusnáková, Ph.D.; Helena Sadílková, Ph.D.; Mgr. Lada Viková, Ph.D.

Sazba: Kateřina Krčíková
Obálka: Daniela Kramerová
Tisk: powerprint s.r.o.
Náklad: 300 ks
Doporučená cena: 160 Kč
Roční předplatné: 320 Kč (včetně poštovného a balného)
ISSN 1210-8545 (Print)
ISSN 2788-3809 (On-line)
Evidenční číslo podle tiskového zákona: MK ČR E 6882

Nevyžádané rukopisy a fotografie se nevracejí. Obsah zveřejněných polemických článků
nemusí být totožný se stanoviskem redakce. Podávání novinových zásilek povoleno
Ředitelstvím pošt Praha č.j. NP 1360/1994 ze dne 24. 6. 1994.